Julius Frauenstädt

sein Leben, seine Schriften und seine Philosophie.

Ein monographischer Beitrag
zur Geschichte des Schopenhauerianismus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Hermann Berger
aus Ballwitz i. Meckl.-Str.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Referent: Herr Prof. Dr. Erhardt.

Rostock
Carl Hinstorffs Buchdruckerei
1911.

MOTTO:

Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren.

Goethe.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsangabe.

Einleitung 1
I. Teil. Das Leben Frauenstädts mit kurzem Überblick über seine Schriften 4
II. Teil. Die Hegelsche Periode des Frauenstädtschen Denkens 18
III. Teil. Das Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer . . . 28
1. Das persönliche Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer 28
2. Das literarische und philosophische Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer 37
a) Frauenstädt als Vorkämpfer der Schopenhauerschen Philosophie 37
b) Frauenstädt als Herausgeber der Schopenhauerschen Werke 47
c) Frauenstädt als Kritiker und Fortbildner der Schopenhauerschen Philosophie 52
§ 1. Frauenstädts Stellung zur Erkenntnistheorie Schopenhauers 59
§ 2. Die reale Individuation und der Monismus . . 66
§ 3. Das Verhältnis von Wille und Vorstellung . . 71
§ 4. Der Materialismus 80
§ 5. Die Teleologie 86
§ 6. Die Ideenlehre und die Ästhetik 92
§ 7. Die Willensverneinug und der Pessimismus . 95
§ 8. Die historische Weltanschauung 103
IV. Teil. Frauenstädt als selbstständiger Denker 107

Einleitung.

„Die grössten Philosophen aller Zeiten haben sich auffallende Widersprüche zu Schulden kommen lassen, und doch enthalten ihre Systeme wichtige Wahrheiten, durch die das Menschengeschlecht bedeutend gefördert worden ist." (Frauenstädt, „Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" S. 4 fg.) In der Tat, die Systeme der grossen Denker, die Systeme eines Plato, eines Aristoteles, eines Spinoza, eines Kant, eines Schopenhauer, sie altern nicht in dem Masse, wie die Theorien der Spezialwissenschaften, sondern tragen etwas an sich von der „ewigen Dauer klassischer Kunstwerke",* denen die Zeit nichts von ihrem Werte zu rauben vermocht hat. Keines dieser grossen Systeme ist frei von Widersprüchen, und doch äussern sie ihre befruchtende Macht auf das Denken später Jahrhunderte, mag das Wissen um die Tatsachen im einzelnen inzwischen noch so sehr gewachsen sein. Nicht dadurch ist die Wertlosigkeit eines philosophischen Systems nachgewiesen, dass Irrtümer, ja grosse Irrtümer in ihm entdeckt werden, und umgekehrt, nicht dadurch ist der Wert eines Systems schon begründet, dass es relativ frei von Widersprüchen befunden wird, sondern erst darin offenbart es seinen eigentlichen Wert, dass es ein klares und getreues Bild des grossen Weltenorganismus widerspiegelt voll Wahrheitsgehalt und Wirklichkeitswert. Gerade je reicher ein System ist, je mehr es den ganzen grossen Bereich des Daseins zu umspannen und in sich zu fassen sucht, um so schwerer wird es auch eine diesem Inhalt angemessene Form finden können.

*) Vergl. die „Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart". Von Richard Falckenberg. (Zweite Auflage 1892), S. 1.

Andererseits, je ärmer es ist, je mehr es ein wirklichkeitsfremdes Schema ohne konkreten Erfahrungsinhalt und empirischen Anwendungswert repräsentiert, um so leichter wird es sich in widerspruchslose geduldige Allgemeinbegriffe zusammenpressen lassen, mag es im übrigen noch so sehr eine den Dingen Gewalt antuende schablonenhafte Konstruktion, ein Prokrustesbett der grossen, reichen, vielgestaltigen Wirklichkeit darstellen. Leichter ist es, den blossen Begriff eines Felsblockes, einer indigesta moles hin und her zu wälzen und in eine gewünschte Lage und Gestalt zu bringen, als diese selber.

Dass die Philosophie niemals die innere Widerspruchslosigkeit einer der speziellen Wissenschaften erreichen wird und kann, ist eine Tatsache, mit der man sich von vornherein abzufinden hat. Sie hat ihren Grund in der eigentümlichen Beschaffenheit des der Philosophie zufallenden Forschungsgebietes, insofern nämlich die Aufgabe der Philosophie überall da beginnt, wo die Einzelwissenschaften die ihrige als beendet ansehen, d. h. an der Grenze unseres Wissens, dort wo die Resultate anfangen, unsicher zu werden. Darum ist die Philosophie so lange nötig, als die Einzelwissenschaften Grenzen haben, und das wird immer sein, und so lange nicht widerspruchslos, als bis die Einzelwissenschaften das ganze Reich der Natur und des Geistes ausgeschöpft haben, und das wird nie sein. Ja man kann sagen, selbst dann, wenn dieser Fall einträte, dass die besonderen Wissenschaften einmal ihr Werk abgeschlossen hätten, würde die Philosophie nicht überflüssig sein, sondern erst jetzt ihren vollen Wert offenbaren. Sie würde gleichsam Fundament sowohl als Dach des stolzen Gebäudes des Wissens sein, in dessen einzelnen Gemächern nur geschützt und gestützt von ihr die einzelnen Wissenschaften ihr Dasein haben könnten. Aber schon jetzt in ihrer Unvollendung verlangten die Wissenschaften, bei einander zu wohnen, aber wie konnten die Baumeister es allen Recht machen, da ja keine anzugeben wusste, wie hoch und wie breit und wie lang ihr Gemach sein müsste, um ihr für alle Zukunft zu genügen,

noch auch, wie gross die Zahl der Mitbewohner sein würde, und doch wollten sie ein Haus, das ihnen allen Wohnung gewährte und ein stilvolles, keine Mietskaserne. Was Wunder, wenn die Baumeister über den Bauplan stritten, dass jeder neue einen neuen Plan entwarf, wenn auch immer auf Grund der alten, dass jeder etwas am Bau seiner Vorgänger zu ändern fand oder gar ihn ganz einriss und einen neuen an seine Stelle setzte. Niemals ruhte die Arbeit, immer war etwas am Haus zu tun, es musste erweitert, gebessert werden, oder fand sich einmal ein Grosser, so genügte ihm das nicht und er baute es neu von Grund auf, niemals war Ruhe, immer ging es vorwärts entgegen dem Ziel, der Vollendung, dem Ideal.

Die grossen Baumeister, diejenigen, die den Wissenschaften ein neues Haus erbauen, sind die eigentlichen, grossen Systematiker der Philosophie. Solche aber, die das überkommene Haus bessern und ausbauen, das sind diejenigen unter den Philosophen, die die Werke der Grossen erhalten, bessern und nach dem Plan des Ganzen die Fehler beseitigen, Widersprüche ausgleichen und Unfertiges vollenden. Ein solcher grosser Systematiker der Philosophie ist Arthur Schopenhauer und ein solcher Verbesserer, Ausbauer, Vollender seines Systems Julius Frauenstädt.

I. TEIL.

Das Leben Frauenstädts mit kurzem Überblick über seine Schriften.

Christian Martin Julius Frauenstädt wurde am 17. April 1813 zu Bojanowo in Posen als Sohn ursprünglich jüdischer Eltern, die zum christlichen Glauben übergetreten waren, geboren. Sein Vater scheint ein mässig aber auskömmlich bemittelter Kaufmann gewesen zu sein, der jedenfalls in der Lage war, seinem Sohn den Besuch eines Gymnasiums und später der Universität zu ermöglichen. Er sandte seinen Sohn auf das Gymnasium in Neisse in Schlesien, das dieser bis zu seinem fast vollendeten zwanzigsten Lebensjahre besuchte. Eine besondere Reifeprüfung, die zum Besuch der Universität berechtigte, existierte damals noch nicht, und so bezog denn der junge Frauenstädt, als er genug Schulweisheit gesammelt zu haben glaubte, im Frühjahr 1833 die Universität Berlin und liess sich als Theologe inskribieren. Längere Zeit, etwa die ersten fünf Semester, scheint er sich in der Tat ziemlich ausschlieslich theologischen Studien gewidmet zu haben, wenigstens ruhte sein Hauptinteresse zunächst auf diesen. Doch dürfen wir annehmen, dass er sich auch frühzeitig mit Philosophie beschäftigt hat. Denn Philosophie war zu jener Zeit keine so missachtete, mit Gleichgültigkeit oder Misstrauen betrachtete Wissenschaft, wie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Die Beschäftigung mit ihr galt vielmehr für den damaligen Studenten, mochte er im übrigen studieren, was er wollte, als etwas Selbstverständliches, und so wird auch Frauenstädt frühzeitig philosophische Studien getrieben haben, um so mehr als sich sein theologisches Interesse den spekulativen und kritischen Richtungen der damaligen Theologie zugewandt

hatte, die in weitem Umfange ihre wissenschaftlichen Hilfsmittel der Philosophie entlehnten.

Einen auffallend geringen Einfluss muss Schleiermacher, der berühmte Berliner Theolog, auf Frauenstädt geübt haben, ein Umstand, der insofern bedauerlich ist, als dieser bald in ein einseitig rationalistisches, ja radikales Fahrwasser einlenkte. Schleiermacher starb 1834 und so ist es leicht möglich, dass Frauenstädt ihn noch persönlich gehört hat, doch offenbar ohne besonderen Eindruck, da er ihn in seinen theologischen und religionsphilosophischen Schriften nirgends erwähnt oder inhaltlich auf ihn Bezug nimmt.

Allmählich scheinen in Frauenstädt bei diesen theologischen Studien mehr und mehr skeptische Regungen die Oberhand gewonnen zu haben, und es fand nach und nach eine Verschiebung des Schwerpunktes seines Interesses nach der philosophischen Seite hin statt. Nicht dass das Interesse an theologischen Fragen als solchen eine wesentliche Einbusse erlitten hätte; wohl aber wurde der Philosophie, ihrer Methode und ihren Resultaten ein immer entscheidenderer Einfluss auf die Lösung der theologischen Probleme und auf die ganze Standpunktnahme überhaupt eingeräumt. Doch hat Frauenstädt sich zeitlebens ein sehr reges Interesse für die religiösen Erscheinungen und Probleme bewahrt, ohne es freilich zu einem tieferen Verständnis derselben zu bringen.

Wenn von Philosophie im allgemeinen gesprochen wurde, so bedarf das der Einschränkung. Der Berliner Student der zwanziger und dreissiger Jahre des vorigen Jahrhunderts studierte nicht Philosophie im allgemeinen, sondern er studierte Hegelsche Philosophie. Als Frauenstädt nach Berlin kam, war Hegel zwar schon tot, aber noch längere Jahre herrschte, wenn auch in verschiedene Richtungen sich spaltend, seine Philosophie fast unbestritten. Was Wunder, wenn auch der junge Frauenstädt in den Bannkreis dieses grossen und bedeutenden, wenn auch einseitigen philosophischen Systemes geriet. Das Hegelsche System hat auf Frauenstädt einen tiefen und nachhaltigen Einfluss geübt, den man zeitlich auf etwa ein Dezennium bemessen darf. Alle während dieser

Zeit verfassten Schriften sind ganz vom Geiste der Hegelschen Philosophie erfüllt. Und doch hat er schon im vierten Jahre seines Studiums durch einen Zufall das philosophische System kennen gelernt, das für sein ganzes späteres Leben eine so einschneidende Bedeutung gewinnen sollte, das System Arthur Schopenhauers. Er betrachtete später dies Ereignis als das einzig bedeutsame seiner ganzen Studienzeit und hat es uns im Eingang seiner Memorabilien mit so anschaulicher Lebendigkeit geschildert, das wir ihn selber berichten lassen wollen.

„Im Jahre 1836 hatte ich bereits drei Jahre an der Berliner Universität Theologie und Philosophie studiert, ohne eine Ahnung davon zu haben, dass in Frankfurt am Main ein Philosoph Namens Arthur Schopenhauer existierte, der ein die Kantische Philosophie zu Ende denkendes, höchst originelles System, betitelt: „Die Welt als Wille und Vorstellung" bereits 1819 aufgestellt. Wie hätte ich auch damals und zu Berlin, wo, obgleich Hegel schon gestorben war, doch die Hegelianer noch stark lebten und von den Kathedern herab die Lehre ihres Meisters mit grossem Eifer verkündigten, etwas davon erfahren sollen! In den besuchtesten philosophischen Kollegien konnte man wohl unendlich vom Unendlichen, vom Absoluten, von der Idee u.s.w. reden hören; aber von „Wille und Vorstellung" keine Silbe. Man konnte wohl prahlen hören, wie das absolute Wissen Hegels alle vorangegangenen Systeme in sich „aufgehoben" habe, wie es auch über Kant hinausgegangen sei und ihn „überwunden" habe; aber unter den „aufgehobenen" und „überwundenen" Systemen suchte man das Schopenhauersche vergebens. Der Student erfuhr von demselben keine Silbe.

Es war daher für mich keine geringe Entdeckung, als ich im besagten Jahre in einem der vielen Bücher, die ich behufs der Lösung einer von der philosophischen Fakultät gestellten Preisaufgabe „über das Verhältnis der Psychologie Metaphysik" in der Königlichen Bibliothek nachschlug, eines Tages die „Welt als Wille und Vorstellung" von Arthur Schopenhauer als ein idealistisches System erwähnt fand. Es

war diese Erwähnung zwar nur eine sehr lakonische, — aber sie war genügend, meine Wissbegierde zu reizen. Der Titel „Welt als Wille und Vorstellung“ klang mir so dunkel, mysteriös, und ich war daher nur um so begieriger, dieses mir unbekannt gebliebene System kennen zu lernen. Ich lieh mir sofort das Buch von der Königlichen Bibliothek auf vier Wochen nach Hause und war erfreut, es ohne Verzögerung — denn wer hätte damals die „Welt als Wille und Vorstellung“ aus der Königlichen Bibliothek entliehen haben sollen — mit noch mehreren andern Büchern nach Hause tragen zu können. Kaum hatte ich einige Seiten in dem vergilbten, auf schmutzig grauen Papier gedruckten Buche gelesen, als ich die andern, weit besser ausgestatteten Bücher liegen liess und mich fortan, Tag und Nacht — wenigstens einen Teil der Nacht — mit dem Studium der „Welt als Wille und Vorstellung“ beschäftigte. War mir der Titel schon dunkel gewesen und hatte mir mysteriös geklungen, so war mir freilich in dem Buche selbst manches noch dunkler und klang mir noch mysteriöser. Ja, vieles erschien mir höchst paradox. Wie hätte es auch damals anders sein können, da ich die von Schopenhauer selbst vorausgesetzte Bekanntschaft mit seiner Abhandlung über „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ noch nicht gemacht hatte, noch auch die Kantische Philosophie aus ihren Urquellen, den Werken Kants selbst, genügend kannte. Aber soviel stand trotzdem schon damals bei mir unzweifelhaft fest, dass die „Welt als Wille und Vorstellung“ denn doch eine Philosophie höherer Art sei, als die Hegelsche, und dass man aus zehn Seiten von Schopenhauer mehr lernen könne, als aus zehn Bänden von Hegel.“ *

Frauenstädt stellt es hier so dar, als habe dies Ereignis sofort eine völlige Revolution in seinem Denken hervorgebracht, und wir dürfen annehmen, dass es ihm in der Erinnerung wirklich so erschienen ist; denn es finden sich

*) Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von E. O. Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt. (Berlin 1863).

viele solche Fälle der Selbsttäuschung über den Gang der eigenen Entwicklung gerade bei Philosophen. Jedenfalls aber ist diese Darstellung falsch, die tatsächliche Wirkung der Schopenhauerschen Schrift auf Frauenstädt war zunächst eine geringe. Die Natur macht keinen Sprung. Dies Gesetz gilt auch für die geistige Entwicklung, wenn sie in gesunden Bahnen geht. Und es war mit der Schopenhauerschen Philosophie ein zu heterogenes Element in die Bahn des jungen Studenten hineingeworfen, als dass es sofort hätte assimiliert werden können. Es lässt sich aus den ersten Schriften Frauenstädts, die in den folgenden Jahren erschienen, mit völliger Sicherheit nachweisen, dass von einer merklichen Beeinflussung durch Schopenhauer oder gar von einer Zurücksetzung Hegels diesem gegenüber einstweilen nicht die Rede gewesen ist.

Eine Folge aber hatte die Bekanntschaft mit Schopenhauer, die man als eine sehr günstige bezeichnen muss, nämlich das Quellenstudium der Kantischen Philosophie, der Frauenstädt, wie erwähnt, vorher als einem von Hegel „überwundenen" System keine Beachtung geschenkt hatte. Doch scheint auch die Kantische Philosophie zunächst ohne tieferen Eindruck auf ihn geblieben zu sein, so wenig vermochte er sich der philosophischen Atmosphäre Berlins zu entziehen. In einem seiner Erstlingswerke polemisiert er, im Anschluss an den bekannten Einwurf von Hegel, gegen Kant mit dem fragwürdigen Argument, dass Kant, wenn er das Erkenntnisvermögen untersuchen wolle, doch dies auch nur mittels eines Erkenntnisvermögens tun könne, also dieses erst untersuchen müsse und so rückwärts in infinitum. Damit war Kant denn doch nicht abzutun. Im übrigen wird auf ihn in den Werken der ersten Periode fast ebensowenig Bezug genommen, wie auf Schopenhauer.

Frühzeitig ist Frauenstädt literarisch tätig gewesen. Schon als Student wurde er Mitarbeiter verschiedener Zeitungen und Zeitschriften, so der damals vielgelesenen Hallischen Jahrbücher von Ruge und Echtermeyer, der Blätter für literarische Unterhaltung, später auch der Jenaischen Literaturzeitung,

der Hallischen Monatsschrift für Literatur, der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie u.a.m., für die er kürzere oder längere Artikel und Aufsätze meist philosophischen Inhaltes und Kritiken neu erschienener Bücher verfasste. Vierzig Jahre hat er, wie er 1877 an Paul Deussen * schreibt, das „zeitraubende und undankbare Geschäft" des Rezensierens getrieben.

Aber auch mit zwei grösseren Arbeiten trat Frauenstädt schon als Student an die Öffentlichkeit, sie trugen die Titel: „Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes" (Berlin 1838) und „die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit" (Berlin 1838). Es sind Abhandlungen theologisch-philosophischen Inhalts und zeugen von einem noch anhaltenden Interesse für theologische Fragen.

Zwischen Februar 1839, wo er die Vorrede zu der „Menschwerdung Gottes u.s.w." schrieb, und August 1840 muss Frauenstädt dann zum Doktor phil. promoviert** worden

---

*) Der Adressat des Briefes, jetzt Professor der Philosophie in Kiel, war so liebenswürdig, mir denselben auf einige Tage zur Einsicht zu überlassen.

**) Leider war es mir nicht möglich, an der Berliner Universität irgend etwas über den Inhalt oder auch nur den Titel einer Promotionsschrift zu eruieren. Frauenstädt hat selber niemals eine derartige Schrift erwähnt, was um so auffallender ist, als er zumal in seinen ersten Schriften sich gern selbst zitiert. Es liegt daher die Vermutung nahe, er habe einen Teil der 1840 erschienenen „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie", die ziemlich umfangreich sind, zur Promotion benutzt. Man könnte an den ersten systematisch-philosophischen Teil oder auch an die Kritik der Steffenschen Religionsphilosophie in diesem Werke denken. Möglich ist aber auch, dass er zwar eine besondere Promotionsschrift verfasst hat, diese aber, was damals noch angängig war, nicht im Druck hat erscheinen lassen; ein solches vereinzeltes Manuskript kann sich leicht der Nachforschung entziehen. Oder endlich, da, wie das Dekanat der philosophischen Fakultät der Berliner Universität mir mitteilen liess, aus den Fakultätsakten über eine Promotion eines Frauenstädt nichts zu ersehen ist, bleibt auch noch die Möglichkeit, dass Frauenstädt an einer andern Universität, etwa in absentia, promoviert sei. Doch ist dieser letzter Fall nach Allem der am wenigsten wahrscheinliche.

sein. Er legt sich nämlich in der im August 1840 abgefaßten Vorrede zu der nun folgenden Schrift, den „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie“ (Berlin 1840) den Doktortitel bei, den er in den früheren Schriften noch nicht führt.

Mit der Promotion galt damals das Studium im allgemeinen für abgeschlossen. Da aber Frauenstädt noch einige Jahre in Berlin blieb, hat er wahrscheinlich noch Beziehungen zur Universität unterhalten. So liess er es sich auch nicht entgehen, die Schellingschen Vorlesungen in Berlin zu hören, und veröffentlichte, wie aus Schellings Leben bekannt, 1842 einen Auszug derselben nebst einer Kritik.

Sein Streben ging nunmehr darauf, sich als philosophischer Schriftsteller und Kritiker eine unabhändige Lebensstellung zu schaffen; und in der Tat scheint er nach der Promotion einige Zeit von den Erträgnissen seiner Feder gelebt zu haben. Doch war diese Existenz wohl noch keine sorgenfreie. Daher nahm er, wie so mancher Philosoph vor ihm, eine Hauslehrerstelle an und zwar bei dem damaligen russischen Gesandten in Berlin, einem Baron von Meyendorf, in dessen Hause er von 1841 bis 1844 tätig war. Grössere Arbeiten hat Frauenstädt während dieser Zeit, abgesehen von der Schrift über Schelling, nicht veröffentlicht. Wohl durch Vermittlung des Barons erhielt er dann eine gleiche Stellung im Hause des Fürsten Ludwig zu Sayn-Wittgenstein und ging noch 1844 mit dessen Familie nach Russland, wo er auf den fürstlichen Besitzungen, neben dem Unterricht eifrig mit eigenen Studien und Arbeiten beschäftigt, lebte. Im Sommer 1846 kehrte er mit der Familie des Fürsten wieder nach Deutschland zurück, nachdem er, wie er in den erwähnten Memorabilien erzählt, „zwei grimmige Winter in Russland zugebracht hatte, daselbst von den Eisbergen gerutscht war und mit den Wölfen einige Bekanntschaft gemacht hatte“. Als ständiger Begleiter der Familie durchreiste er Deutschland, hielt sich besonders in den Rheingegenden auf, so einige Wochen in Bingen, von wo rheinauf und -abwärts herrliche Ausflüge gemacht wurden, längere Zeit auch in dem schon damals berühmten Badeorte

Schwalbach und den Winter 1846/47 fünf Monate lang in Frankfurt a. M. Hier vermählte sich seine Schülerin, die Prinzessin Marie mit dem Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Prinzen zu Ratibor und Corvey. Ende Februar 1847 verliess Frauenstädt Frankfurt und bereiste mit den beiden ältesten Söhnen des Fürsten die Pfalz und Mittelfranken, wo die Herrschaft Schillingsfürst liegt, und ging dann mit der fürstlichen Familie nach Paris, wo ein Bruder von ihm, der sich Fraustetter nannte, als Buchhändler lebte. Hier endete der Unterricht der jungen Fürsten, die herangewachsen waren. Nun bewarb sich Frauenstädt bei dem erwähnten Gemahl seiner Schülerin, dem Prinzen zu Ratibor und Corvey um die vakant gewordene Bibliothekarstelle an der Bibliothek zu Corvey und erhielt auch die Zusicherung des Prinzen. Da kam aber, wie er berichtet, „die März-Revolution dazwischen, und es wurde nichts aus dieser Anstellung". Seine liberale Gesinnung, aus der er kein Hehl machte, hatte derselben wohl im Wege gestanden; zudem erzählt er, dass ihm ein Dämonium abgeraten habe, nach Corvey zu gehen.

Frauenstädt scheint dann noch vor Ausbruch des politischen Gewitters in Paris wieder nach Berlin gegangen zu sein und dort die Revolution erlebt zu haben. Kurz nach der Revolution errichtete er in Berlin ein „Lesekabinett nach Pariser Muster", welches sein zu diesem Zweck aus Paris herübergekommener Bruder als Buchhändler leitete. Mit einigem Stolz berichtet er, dass dies in der Werderstrasse No. 11 belegene Lesekabinet während der Revolutionszeit berühmt gewesen sei und bis zum Eintritt des November-Ministeriums floriert habe. Seit dem Sommer 1848 war Frauenstädt nebenher wieder als Lehrer tätig und zwar bei den Söhnen des Hamburgischen Ministerialresidenten Godefroy in Berlin, zufälligerweise, wie sich herausstellte, eines alten Freundes Schopenhauers, die er bis 1851 unterrichtete.

Allmählich hatte sein Name an Klang gewonnen, sodass es ihm möglich wurde, hinfort, wenn auch zuerst vielleicht nur notdürftig, als unabhängiger Schriftsteller zu leben. Wie sehr er fortab seine Feder in den Dienst der Schopenhauerschen

Philosophie gestellt hat, wird im Folgenden eingehend dargelegt werden.

Sehr wichtig wurde für ihn seine durch Schopenhauer im Juni 1852 brieflich vermittelte Bekanntschaft mit dem Dr. phil. Ernst Otto Lindner, Redakteur an der Vossischen Zeitung, der gleichfalls ein begeisterter Anhänger Schopenhauers war. Lindner war als früherer Dozent der Philosophie von lebhaftem philosophischem Interesse beseelt und so entwickelte sich zwischen den beiden überhaupt geistesverwandten Männern bald eine innige und fruchtbare Freundschaft, welcher erst der 1867 erfolgte Tod Lindners ein Ende machte. Frauenstädt hat in diesen Jahre viele Beiträge für die Vossische Zeitung geliefert.

Die beiden grossen und für den Philosophen so besonders wichtigen Geschenke des äusseren Lebens, pekuniäre Unabhängigkeit und ungetrübte Gesundheit hatte das Schicksal Frauenstädt nicht, wie etwa einem Schopenhauer, gütig in den Schoss gelegt. Die erstere errang er sich in rastloser Tätigkeit, die zweite hat er nie besessen. Schon 1846 als Hauslehrer der Fürstlich-Wittgensteinschen Familie hatte er in Schwalbach eine Brunnenkur brauchen müssen, und bald darauf stellte sich ein lästiges, mit der Zeit sich immer mehr verschlimmerndes Augenleiden ein, von dem er bei dem damals berühmten Berliner Opthalmologen Jüngken vergeblich Heilung suchte. Zunehmende Kränklichkeit verdunkelte mehr und mehr den Horizont seiner letzten Lebensjahre und beeinträchtigte und lähmte schliesslich seine unermüdliche Tatkraft und Schaffensfreude. Am 13. Januar 1879 nahm ihm der Tod die Feder aus der nie rastenden Hand. Seine letzte Wohnung war in der Steglitzerstrasse 82. Da er unverheiratet geblieben war, war sein Erbe sein ihn überlebender Bruder Fraustetter. Die Vossische Zeitung widmete ihm am 15. Januar folgenden Nachruf:

> „Am Montag, den 13. d. M., starb hier im 66. Lebensjahre ein als Mensch wie als Gelehrter hochgeachteter Mann, der Dr. phil. Julius Frauenstädt. Der Verstorbene stand in engster Beziehung zu Schopenhauer, dessen

sämtliche Werke er nach dem Tode Schopenhauers im Auftrage desselben herausgab und dessen System er sowohl durch zahlreiche Einzelaufsätze, wie durch grössere Arbeiten dem allgemeinen Verständnis möglichst nahe zu bringen bemüht war. Neben dieser Haupttätigkeit seines gereiften Mannesalters verdankt ihm die gelehrte Litteratur noch manchen schätzenswerten Beitrag in der Behandlung philosophischer und ästhetischer Fragen, die er so lichtvoll wie populär zu lösen verstand. Auch die Vossische Zeitung zählte ihn viele Jahre hindurch, ehe seine Kränklichkeit überhand nahm und das Mass seiner Leistungen notwendig beschränkte, zu ihren treuen und fleissigen Mitarbeitern. Mit ganzer Liebe der Wissenschaft ergeben, ein stiller und strebsamer Gelehrter, ein gewissenhafter und wohlwollender Mensch, so lebte und wirkte er unter uns seit 30 Jahren, genügsam mit dem Bewusstsein redlichster Pflichterfüllung nach allen Seiten. Ein sanfter Tod erlöste ihn von längerem Leiden."

Diesem ehrenvollen Urteil eines Zeitgenossen haben wir nur noch wenig hinzuzufügen. Der Nachwelt wird er aus seinen Werken stets als ein Mann von unantastbarer Gesinnung und Überzeugungstreue entgegentreten, der frei von allen Vorurteilen nur ein Ziel kannte und nur eine Richterin über sein Handeln gelten liess, die reine und lautere Wahrheit. In ihrem Dienste nahm er teil an den Geisteskämpfen seiner Zeit und suchte mit populär gehaltenen Schriften für eine wahrere und würdigere Weltanschauung in weiteren Kreisen zu wirken. Als einer der Ersten trat er z. B. gegen den seichten Materialismus seiner Zeit mit den Waffen der Philosophie auf den Plan. Wenn er andrerseits bisweilen über das Ziel hinausschoss, wenn er allzugrosse Erwartungen an eine rein intellektuelle Aufklärung geknüpft hat, so dürfen wir das entschuldigen; seine Motive und seine Absichten waren die besten. Sein Hauptverdienst aber, das seinen Namen bewahren wird, liegt in dem, was er für den Weisen von Frankfurt, für Arthur Schopenhauer getan hat.

Die Schriften Frauenstädts lassen sich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zu Schopenhauer in drei grosse Gruppen ordnen, die zugleich den Hauptabschnitten der vorliegenden Abhandlung entsprechen:

I. In solche, die ganz ausser Zusammenhang mit Schopenhauer und seiner Philosophie stehen.

II. In solche, die eine ganz direkte Beziehung auf Schopenhauer haben.

III. In solche, die zwar den Einfluss der Schopenhauerschen Philosophie verraten, aber im Ganzen mehr oder weniger selbständigen Charakter tragen.

Die Schriften der ersten Gruppe, die Erzeugnisse der Hegelschen Periode des Frauenstädtschen Denkens, sind bereits alle erwähnt worden.

Zur zweiten Gruppe gehören die folgenden:

1. Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christentums (Darmstadt 1848 bei C. W. Leske).
2. Ästhetische Fragen (Dessau 1853 bei Katz).
* 3. Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, 1854.
4. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt (Berlin 1863 bei A. W. Hayn).
5. Schopenhauer — Lexikon, 1871.
6. Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, 1876.

Die Schriften der dritten Gruppe sind die folgenden:

1. Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, 1855.
2. Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrtum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchners „Kraft und Stoff", 1856.
3. Briefe über die natürliche Religion, 1858.

---

*) Wo der Verlag nicht besonders erwähnt ist, ist es der von F. A. Brockhaus in Leipzig.

4. Das sittliche Leben. Ethische Studien, 1866.
5. Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt, 1869.

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhange ferner die auf Grund des ererbten Verlagrechtes der Schopenhauerschen Werke und seines literarischen Nachlasses veranstalteten Ausgaben der einzelnen Werke, auch unter besonderen Titeln zusammengefasster Teile derselben, die Publikationen aus dem Nachlass und vor allem die Gesamtausgabe in sechs Bänden, die 1873—74, in zweiter Auflage 1877 erschien.

Von den Einzelausgaben nennen wir die folgenden: Die dritte „verbesserte und vermehrte" Ausgabe der Schriften über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1864), über den Willen in der Natur (1867), über das Sehen und die Farben (1870); die zweite (dritte und vierte) „verbesserte und beträchtlich vermehrte" der Parerga und Paralipomena (1862, 1873, 1878), die vierte und fünfte „vermehrte und verbesserte" des Hauptwerkes (1873, 1879.)*

In der bereits erwähnten, im Verein mit Lindner herausgegebenen Schrift: „Schopenhauer. Von ihm, über ihn" (1863) hatte Frauenstädt ausser den an ihn gerichteten Briefen schon längere Abschnitte aus den nachgelassenen Manuskriptenbüchern Schopenhauers veröffentlicht. Vollständiger geschah dies in „Arthur Schopenhauers handschriftliche Nachlass" (1864). Gleich nach Schopenhauers Tode liess er „Lichtstrahlen aus Schopenhauers Werken" (1861) erscheinen, denen sich die „Lichtstrahlen aus Immanuel Kants Werken" (1872) anreihen.

Ferner finden sich noch verschiedene Sammlungen von Stellen aus Schopenhauers Werken, die Frauenstädt, wie es scheint, zur Herausgabe fertig hinterlassen hat, und die seine Erben zum Teil erst längere Zeit nach seinem Tode unter seinem Namen erscheinen liessen. Sie tragen besondere Titel wie: „Arthur Schopenhauers Philosophie der Kunst",

---

*) Vergl. Kuno Fischer „Schopenhauers Leben, Werke und Lehre". Dritte Aufl. S. 148 fg.

„über Religion und Schicksal", „über Genie, grosse Geister und ihre Zeitgenossen", „über Urteil, Kritik, Beifall, Ruhm, Wahrheit und Irrtum".

Zum Schluss noch ein Wort über Frauenstädts Schreibweise im allgemeinen. Als Journalist und Popularphilosoph, der er im Grunde ist, war er darauf angewiesen, auf eine klare und durchsichtige Darstellung Gewicht zu legen. Die Schriften der ersten Periode lassen in dieser Beziehung zwar noch viel zu wünschen übrig, in den folgenden aber zeigt sich alsbald der günstige Einfluss Schopenhauers. Auf einen Vergleich mit diesem darf er sich freilich auch in schriftstellerischer Hinsicht nicht einlassen. Eduard von Hartmann urteilt über ihn: *

> „Sein Denken ist schlicht, klar, wohlgeordnet, nüchtern und sachlich, also ganz geeignet, die Aufgabe der Popularisierung eines Meisters bis zur Durchsichtigkeit für das Verständnis zu lösen. Dass es dabei ohne Verflachung abginge, kann man freilich nicht behaupten; alle Popularisierung ist ihrer Natur nach mehr oder minder Trivialisierung, denn sie installiert den gemeinen Menschenverstand als den Dauphin, zu dessen Gebrauch das Originelle hergerichtet wird. Frauenstädt . . . entbehrt ebenso sehr der spekulativen Befähigung wie der Phantasie, der Tiefe, des Schwunges . . . . . "

Und Karl Peters, der bekannte Afrikareisende, ein späterer Schopenhauerianer, vollzieht in der Tat den Vergleich zwischen Schopenhauer und Frauenstädt, indem er schreibt: **

> „Wie weit ist das nüchterne Denken Frauenstädts entfernt von der wunderbaren Mystik eines Schopenhauers, wie sehr unterscheidet sich der kahle und rationalistische Ton seines Argumentierens von jener blendenden und fortreissenden Darstellungsgabe seines Meisters! Dort ein Prachtbau, flimmernd und glitzernd

---

*) Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (Berlin 1877) S. 9.

**) „Willenswelt und Weltwille" (Leipzig 1883) S. 143.

in dem ganzen feenhaften Farbenreichtum morgenländischer Märchenwelt, hier ein niedersächsisches, zweistöckiges, weissgestrichenes Bauernhaus!“

Indessen, so dürfen wir Peters entgegnen, die Hauptsache bleibt auch bei Schopenhauer nicht die blendende und fortreissende Darstellung, sondern das, was blendend und fortreissend dargestellt ist, der Inhalt, die Gedanken und nicht die Form. Auf den Ideengehalt einer Schrift kommt es letzten Endes an, nicht darauf, ob sie blendend und fortreissend oder einfach und nüchtern geschrieben ist. Wenden wir uns also zum Inhalt der Frauenstädtschen Schriften!

II. TEIL.

Die Hegelsche Periode.

In der ersten Entwickelungsperiode seines Denkens finden wir Frauenstädt ganz auf dem Boden der spekulativen Philosophie Hegels oder doch seiner Schule. Die zeitliche Grenze zwischen dieser und der folgenden Periode, wo er ganz auf den Boden der Schopenhauerschen Philosophie herübertritt, lässt sich nicht genau fixieren. Es wird eben ein allmählicher Übergang stattgefunden haben, der sich in den Jahren 1842—45 vollzogen hat. Das Denken Frauenstädts in dieser ersten Periode ist stark theologisch orientiert; die in sie fallenden Schriften sind schon genannt worden. Schon rein äusserlich finden wir in ihnen dieselbe spekulative Begriffsspielerei, dieselbe unklare Stilistik und krause Diktion wieder, wie sie die Schriften jener Epoche dem modernen Geschmack so ungeniessbar machen. Nach der Bekanntschaft mit Schopenhauer hat Frauenstädt diese Erstlingswerke, entgegen seiner sonstigen Vorliebe, sich selber zu zitieren, nirgends mehr erwähnt. Wir dürfen also wohl schliessen, dass er sich, wie von Hegel, so auch von diesen in Hegelschem Geiste und Manier verfassten Schriften später völlig losgesagt hat und können mit kurzen Bemerkungen oder doch ohne eingehende Besprechung über sie hinweggehen. Eine summarische Behandlung wird um so eher am Platze sein, als in der Tat diese Periode für die spätere Entwickelung des Frauenstädtschen Denkens ohne nachweisbaren Einfluss gewesen ist. Der Bruch Frauenstädts mit dieser ursprünglichen Geistesrichtung, wie ihn die Bekanntschaft mit der Schopenhauerschen Philosophie nach sich ziehen sollte, war ein radikaler und bewirkte, wie sich zeigen wird, eine so vollständige Revolution seiner Anschauungen,

dass man den Hegelianer und den Schopenhauerianer Frauenstädt als zwei verschiedene Personen denken könnte.

Die Erstlingsschrift Frauenstädts trägt den vollen Titel: „Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Spekulation" (Berlin, im Verlag der Vossischen Buchhandlung 1838). Ihr vorausgeschickt ist ein langer Brief des Hegelianers Gabler, damaligen ordentlichen Professors für Philosophie an der Berliner Universität, an den Verfasser. Charakteristischerweise beginnt die Schrift mit dem Preise „der grossen und unsterblichen Tat Hegels", der „die gesamte, sowohl natürliche, als geistige Welt als ein System, als einen grossen Organismus" aufgefasst und dargestellt habe. Ihr Inhalt ist eine Anwendung des Hegelschen Prinzips der rationalen Fassbarkeit des gesamten Seins im Begriff und des Geschehens in der nach logischen Gesetzen sich vollziehenden Selbstentwicklung des Begriffs auf das Verhältnis des „endlichen und unendlichen Geistes", wie Frauenstädt in Hegelschen Formeln sagt. Es handelt sich im Grunde um nichts anderes, als um das alte theologische Problem der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit den Attributen der göttlichen Persönlichkeit, insbesondere der Allmacht und Allwissenheit.* Frauenstädt will nachweisen, dass aus diesem Verhältnis eine Antinomie entspringe, die sich mittels des Hegelschen Prinzips nicht lösen lasse, oder wie er einschränkend sagt, für die er in diesem Prinzip keine Lösung gefunden habe. Denn er wisse wohl, dass „objektiv alle Widersprüche gelöst seien". Er geht also nicht etwa darauf aus, durch die Aufstellung seiner Antinomie das Unzureichende des Hegelschen Prinzips darzutun oder umgekehrt die Unhaltbarkeit des theologischen Dogmas nachzuweisen. Er will nur durch scharfes Hervorkehren der Antinomie auf das Ungenügende der bisherigen Lösungsversuche aufmerksam machen und die Denker „zu gemeinsamer Forschung auffordern, damit entweder eine Lösung herbeigeführt oder das

*) Vgl. S. 81 der Frauenstädtschen Schrift.

menschliche Wissen als zur Lösung dieser Probleme nicht berufen erkannt würde." (Vergl. Vorwort.)

Dass indessen mit der letzteren Möglichkeit doch ein Zweifel am Hegelschen Prinzip zugelassen war, insofern ja nach Hegels absoluter Philosophie alle Rätsel gelöst oder prinzipiell mittels der Vernunft lösbar sein sollten, scheint Frauenstädt nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein.

Die Schrift zerfällt in die beiden getrennten Abhandlungen über die menschliche und über die göttliche Freiheit. Aus der ersten Abhandlung ergibt sich, dass bereits im Begriff der menschlichen Freiheit als solcher eine ungelöste Antinomie enthalten ist infolge des Widerspruchs des „Durchsichseins und Durchanderseins". „Als Ich ist der Mensch frei, durch sich, causa sui, als geschaffenes Ich aber unfrei, nicht durch sich, sondern durch ein Anderes" (S. 86). „Durchsichsein und Durchanderessein sind, wenn man sie in ein und demselben Gegenstande vereinigt, nicht entgegengesetzte, sondern widersprechende Bestimmungen" (S. 20). Frauenstädt lässt es wieder unentschieden, ob hieraus die Unhaltbarkeit des Hegelschen Panlogismus oder des theologischen Dogmas oder endlich die Widervernünftigkeit des Dogmas unbeschadet seiner Gültigkeit zu folgern sei.

Im zweiten Teil der Abhandlung wird gleichfalls schon im Begriff Gottes ein Widerspruch konstatiert, insofern Gott einerseits die absolute Substanz der Welt, andrerseits aber das von ihr unterschiedene absolute Subjekt sein soll (S. 98). Auch der Trinitätsbegriff ist widerspruchsvoll. Da nun in den zu vereinigenden Begriffen der menschlichen Freiheit und göttlichen Persönlichkeit selber schon Antinomien enthalten sind, so wird ihre Unverträglichkeit dadurch um so eklatanter und das Problem um so unlösbarer. Frauenstädt bleibt denn auch dabei stehen und erklärt schliesslich die menschliche Freiheit und göttliche Persönlichkeit und die Vereinbarkeit beider für „absolute", soll heissen unlösbare Probleme (S. 140).

Der Schrift ist ein langer Brief Gablers, wie erwähnt, vorangestellt, dessen spekulative Versuche einer Vereinigung

beider Dogmen wiederzugeben wir uns um so eher für überhoben erachten dürfen, als er ihnen selber nicht viel Vertrauen entgegenbringt.

Die folgende Schrift, „die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit" (Berlin 1839, Vosssche Buchhandlung), behandelt das christliche Dogma von der Gottmenschheit Christi und ist „mit Rücksicht auf Strauss, Schaller, Göschel" geschrieben. Bekannt ist, dass bereits Schelling und Hegel sich mit diesem Dogma beschäftigt hatten. Schelling wollte die Menschwerdung Gottes im Sinne eines Pantheismus als eine ewige gedeutet wissen, und Hegel hatte sie als das zweite Grunddogma des Christentums philosophisch zu stützen gesucht.

Frauenstädt will ähnlich, wie in der ersten Schrift, die Widervernünftigkeit auch dieses Dogmas und seine Unvereinbarkeit mit der Hegelschen Philosophie nachweisen, aber er bleibt — und das ist das Interessante — diesmal nicht dabei stehen, sondern zieht die Consequenzen nach beiden Seiten. Einerseits ergibt sich der Bruch zwischen Glauben und Wissen, die Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie und andererseits wird im Sinne Frauenstädts gesprochen, ein Fehler des Hegelschen Systems offenbar, das diese Vereinigung vorgenommen hatte. Frauenstädt bekennt sich damit zu dem linken Flügel der Hegelschen Schule, die in den weitgehenden Akkomodationen des Meisters an das positive Dogma eine Schwäche des Systems erblickte und der Einheit von Wissen und Glauben in der „absoluten Philosophie" skeptisch gegenüberstand. Frauenstädt polemisiert gegen diese absolute Philosophie Hegels und die orthodoxe Richtung seiner Schule und fühlt sich berufen, einer Wissenschaft, die „auf dem Gipfel des absoluten Wissens angelangt zu sein" wähne, als kritischer und skeptischer Geist entgegenzutreten, der sie demütige mit dem Hinweis auf das, was noch zu tun übrig geblieben sei. Er wendet sich zugleich gegen die sog. „Glaubensphilosophen", wie Jacobi und Baader, die halb auf religiösem, halb auf philosophischem Boden stehen wollten. Alle solche Vereinigungsversuche sind vergeblich,

denn der „Bruch zwischen Religion und Philosophie ist ein fundamentaler". (S. 141.) Es bleibt dem „gewissenhaften Denker" nichts übrig, als sich denselben „ehrlich einzugestehen und demgemäss von dem credo, ut intelligam wieder zu dem credo, quia absurdum est zurückzukehren". (Vorwort S. V). Frauenstädt will damit nicht den Wert des Glaubens herabsetzen, er will nur alle Versuche, ihn zu rationalisieren und speziell den Hegelschen Versuch als misslungen und als der Natur der Sache nach unmöglich nachweisen. Der Nachdruck der Schrift liegt also auf der Polemik — nicht gegen Hegels Philosophie als solche, wohl aber gegen ihre Ausgestaltung in der „absoluten" Philosophie.

Ueber die Ausführung der Schrift im einzelnen ist nicht viel zu sagen. Sie schliesst sich in theologischer Hinsicht an die kritische Thübinger Schule und besonders an David Friedrich Strauss an, dessen „Leben Jesu" 1835 erschienen war und der gegen Angriffe spekulativer Philosophen, wie Schaller und Göschel in Schutz genommen wird. Strauss hatte in seiner Schrift bereits den kirchlichen Nimbus, in dem die Hegelsche Philosophie bis dahin erschienen war, zerstört und das Eingehen der Idee in eine Einzelpersönlichkeit für undenkbar erklärt.* Damit trafen also Frauenstädts Gedankengänge im wesentlichen zusammen.

Wichtiger ist die folgende Schrift, die „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie" (Berlin 1840 bei Voss). Wie schon der Titel besagt, haben wir es nicht mit einem geschlossenen Werke, sondern mit einzelnen getrennten Abhandlungen zu tun, die in mehr oder minder lockerem Zusammenhange stehen. Und doch soll sich, wie wenigstens das Vorwort verspricht, ein Gedanke durch die ganze Schrift hindurchziehen: „Die Idee des Universums, des Unendlichen, Absoluten", die der „Anfang und das Ende der Philosophie" sein soll und über die keine Philosophie hinauskommen könne (vergl. Vorwort S. VI). Es ist also noch durchaus

*) Vergl. „Kompendium der Kirchengeschichte" von Karl Heussi, (Tübingen 1906, erste Aufl.) S. 556.

der Hegelsche Standpunkt, der hier vertreten wird, jenes Ausgehen vom Absoluten, das in der Idendität von Denken und Sein seine Berechtigung sucht. Der Panlogismus ist der oberste Grundsatz, und jede Berufung auf eine vorgeblich widerstreitende Erfahrung wird als pöbelhaft und eines Philosophen unwürdig bezeichnet (S. 341). „Poesie, Theologie und Philosophie können nicht an sich, ihrem Wesen und ihrer Wahrheit nach, einander widersprechen" (Vorwort S. VII). „Die Philosophie muss voraussetzen, dass Alles begreiflich ist und muss das Zutrauen zu sich haben, dass, wenn sie auch zur Zeit noch nicht Alles begreifen kann, sie doch die Fähigkeit besitze, künftig das jetzt noch Dunkele zu erhellen, das jetzt noch Unbegreifliche zu begreifen" (S. 216). Frauenstädt steht also auch in dieser Schrift noch ganz auf dem Boden der Hegelschen Philosophie; von einem Einfluss Schopenhauers ist noch nirgends etwas zu spüren. Nur wird sein Name hier zum ersten Male genannt, indem Schopenhauer als „einer der gründlichsten Kenner und Beurteiler Kants" bezeichnet wird, dessen „tiefsinniges Werk, die „Welt als Wille und Vorstellung", wohl verdiene, in der Geschichte der neuesten Philosophie mehr beachtet zu werden, als bisher geschehen" sei (S. 50 fg.). Auch wird ein längeres, allerdings wenig charakteristisches Zitat von ihm beigebracht.

Um nun auf die Schrift selber zurückzukommen, so ist ihre Tendenz die, die Vereinigung von Philosophie und Theologie als ein für beide Teile verhängnisvolles Bündnis darzutun und insbesondere den reinen Charakter der Philosophie, der durch Vermengung mit theologischen Spekulationen getrübt sei, wieder klar herauszustellen. Es ist also ganz dieselbe Tendenz, wie die der beiden ersten Schriften, nur dass sie dort an einzelnen Dogmen, hier aber allgemein entwickelt wird. Aber es ist doch noch ein weiterer Unterschied. Das philosophische Interesse überwiegt mehr und mehr und die Abhandlung ist nicht mehr ganz eine theologisch-philosophische, wie die beiden ersten, sondern teils eine rein philosophische, teils eine kritisch theologische. Und zwar ist der kritische Masstab, mit dem hier gemessen wird, deutlich der philoso-

phische. Der erste Teil, die „Studien" sind fast rein philosophischen Inhaltes. Sie wollen „Beiträge zu einer Grundlage der Wissenschaft" sein, d. h. eine Art Erkenntnistheorie geben; sie bilden den wertvollsten Teil der Schrift und beginnen mit Untersuchungen über Voraussetzung und Ausgangspunkt der Philosophie. Im Gegensatz zu Hegel, der vom „reinen Sein" ausgegangen war, und in Uebereinstimmung mit Ludwig Feuerbach, der diesen Ausgangspunkt zutreffenderweise als nicht voraussetzungslos abgelehnt hatte, wird das Denken oder, in Hegelscher Terminologie, der theoretische Geist, die denkende Vernunft als der subjektive Ausgangspunkt der Philosophie aufgestellt, da sie, nämlich die Vernunft als denkendes Subjekt die Voraussetzung des „reinen Seins" und selber voraussetzungslos sei. Damit war das cogito, ergo sum, dem allerdings mehr Sinn als dem „reinen Sein" zu Grunde lag, wieder restauriert. Der objektive Ausgangspunkt aber ist, wie im vierten Abschnitt der „Studien" nachgewiesen werden soll, natürlich das Hegelsche Absolutum.

Ein Prachtexemplar von Argumentation, das Frauenstädt bei dieser Gelegenheit vorbringt und über das er sich später wahrscheinlich selber ergötzt hat, können wir uns nicht enthalten, wiederzugeben: „Das Unendliche ein blosses Gedankending? Welche Gedankenlosigkeit! Kann denn das Unendliche ein blosses Gedankending, ein eitel Hirngespinst, ein blosses Produkt der Philosophen sein? Wäre ein solches Unenendliche nicht noch schlimmer daran, nicht noch elender, als das niedrigste, elendeste, aber wirklich an und für sich existierende Ding? Ein nur gedachtes Unendliche ist ein absoluter Widerspruch. Was nur gedacht ist, trägt eben an diesem Nur das Gepräge der schlechtesten Endlichkeit!" u. s. f. (S. 74). Ergo existiert das Absolutum absolut. Daraus konnte Frauenstädt dann freilich folgern, dass das „Gott denkende Subjekt notwendig Gott selber" sei, denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt (S. 74), Es war dies derselbe Gedanke, wie ihn Strauss an die Stelle des Inkarnationsdogmas gesetzt hatte und der sich auch in dem „Panentheismus" Fr. Krauses wiederfindet.

Diesem Ontologismus Frauenstädts musste die Widerlegung des ontologischen Beweises durch Kant ein Gräuel sein. Folglich musste eine Widerlegung dieser Widerlegung gefunden werden. Natürlich ist der „Kantische Dualismus bereits durch die Geschichte der Philosophie überwunden", soll heissen durch das Hegelsche System, und mit Hegelschen Argumenten liess sich die „rückständige" Ansicht Kants, dem das Licht der Identität von Denken und Sein noch nicht aufgegangen war und der darum in dem Schluss vom Begriff auf die Existenz ein synthetisches Urteil gesehen hatte, leicht und glanzvoll widerlegen. Es war ja ganz klar, dass es ein analytisches Urteil war, der Begriff enthielt ja schon alle Realität, man brauchte ihn also nur zu analysieren. (Vergl. S, 64—70, 82). Die letzte der „Studien" ist eine Theodicee; dies Problem hat Frauenstädt auch später noch viel beschäftigt. Hier sucht er es mittels des Prinzips der Hegelschen Dialektik zu lösen, indem er die Notwendigkeit des Bösen aus der Notwendigkeit des Negativen zur Hervorbringung des Positiven folgert.

Die „Kritiken" enthalten in der Hauptsache eine sehr eingehende Kritik der Steffensschen* Religionsphilosophie. Frauenstädt legt energische Verwahrung ein gegen den Versuch, die Philosophie, wie es hier geschehen war, als Supplement der Theologie zu betrachten und sie wieder zur ancilla fidei zu degradieren. Der umgekehrte Gedanke, dass die Theologie als eine spezielle Wissenschaft „in der allgemeinen, in der Philosophie das Kriterium ihrer Wahrheit haben" solle, will Frauenstädt dagegen eher einleuchten.

Wir wenden uns an vierter Stelle zu Frauenstädts Darstellung und Kritik von „Schellings Vorlesungen in Berlin", der letzten der Schriften dieser Periode, die schon eine gewisse Wandlung der Ansichten erkennen lässt.

Bekanntlich war Schelling 1841 von Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin berufen worden, um gegen den linken Flügel

*) Henrich Steffens war spekulativer Theologe und Naturphilosoph. Er hatte 1839 seine „Christliche Religionsphilosophie" veröffentlicht.

der Hegelschen Schule, der, wie auch Frauenstädts Entwicklung zeigt, in ein radikales Fahrwasser geraten war, ein wirksames Gegengewicht zu bilden. Schon Jahrzehnte wartete man auf das Erscheinen von Schellings neuer positiver Philosophie, deren Veröffentlichung wiederholt in Aussicht gestellt, aber immer wieder unterlassen war, sodass sich allmählich ein geheimnisvoller Nimbus darüber verbreitet hatte. Als nun Schelling nach Berlin kam, um endlich den Schleier von seiner neuen Philosophie abzuheben, da war das Aufsehen ungeheuer, die Vorlesungen wurden fast gestürmt und auch Frauenstädt beeilte sich, sich einen Platz zu sichern. Nur die erste Vorlesung liess Schelling im Druck erscheinen, die Veröffentlichung des Ganzen unterliess er auch jetzt wieder. Da fühlte sich Frauenstädt berufen, 1842 auf Grund seiner zweisemestrigen Nachschriften eine „Darstellung und Kritik der Hauptpunkte" der Vorlesungen erscheinen zu lassen. Die Schrift ist weit entfernt von dem gehässigen Ton der späteren Paulusschen Veröffentlichung, die Schelling Gelegenheit zu der bekannten gerichtlichen Klage bot; sie will vielmehr zwar einerseits den Irrtum in Schellings Auffassung des Christentums nachweisen, andrerseits aber auch „das Grosse, das Tiefe und Wahre in Schellings neuer Philosophie anerkennen."* In der Ausführung schliesst sie sich an die drei Hauptpunkte der Vorträge an, an die Philosophie der Offenbarung, die Satanologie und die Philosophie der Mythologie. Schelling hatte eine Verbindung des Theismus und Pantheismus geben wollen, und Frauenstädts Abhandlung ist im wesentlichen nur eine Widerlegung beider Standpunkte und der Möglichkeit ihrer

*) Wenn Schelling sich brieflich über die Frauenstädtsche Schrift dahin ausgelassen hat, „sie habe von seinen Vorlesungnn einen durchaus unrechtlichen Gebrauch gemacht und sei das Produkt einer bettelhaften und schmutzigen Buchmacherei", so ist das ein zu scharfes und ungerechtes Urteil. [Vergl. Kuno Fischer: „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling" (erste Aufl.) S. 261.] Fischer scheint nicht abgeneigt, in dies scharfe Urteil einzustimmen. [Vergl. dazu Fischers Werk über Schopenhauer (dritte Aufl.), S. 151 und 90.]

Vereinigung. Allgemeines Interesse besitzen diese Ausführungen nicht. Was uns interessiert, ist die Abkehr vom Hegelschen Absolutum, das ja in der vorhergehenden Schrift noch so eifrig verteidigt worden war. Hier will Frauenstädt nachweisen, „dass der Begriff des Absoluten, Unendlichen, des allerrealsten Wesens, der allerwidersprechendste Begriff ist“ (S. 147). Der Einfluss Kants scheint nun doch durchgedrungen zu sein, indem nämlich die ontologische Argumentation, die soeben noch in so hohem Ansehen gestanden hatte, nunmehr fallen gelassen wird. Kant habe „in seiner Kritik des ontologischen Beweises unwiderleglich gezeigt, dass der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist.“ (Ebenda.)

Es bereitet sich also in dieser Schrift schon ein gewisser Wandel der Anschauungen vor, indem der Hegelsche Ontologismus zu Gunsten des Kantischen Kritizismus fallen gelassen wird. Doch ist auch dies nur cum grano salis zu verstehen, insofern der Hegelsche Standpunkt noch überall durchschimmert und nicht etwa allgemein verworfen wird; davon ist noch nicht die Rede. Der eigentliche Umschwung und definitive Bruch mit Hegel und seiner ganzen Richtung trat erst im Lauf der folgenden Jahre ein.

III. TEIL:

Das Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer.

1) Das persönliche Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer.

Es ist schon mehrfach von den Beziehungen Frauenstädts zu Arthur Schopenhauer die Rede gewesen. Indem wir uns zu ihnen wenden, kommen wir zu dem wichtigsten und zugleich interessantesten Teil unserer Betrachtungen. Wir haben schon erfahren, mit welcher Begeisterung der 23 jährige Student den ihm zufällig in die Hände gefallenen ersten Band des Schopenhauerschen Hauptwerkes verschlang, mussten allerdings konstatieren, dass die unmittelbare Wirkung zunächst nur sehr gering war. Erst von 1842 ab wird der Einfluss Schopenhauers deutlicher, und sogleich erwachte in Frauenstädt auch der Wunsch, den grossen Philosophen persönlich kennen zu lernen; er wagte indessen bei seiner Jugend nicht, an den um 25 Jahre Älteren zu schreiben. Wohl aber erhob er gelegentlich in Artikeln und Aufsätzen, die philosophische Probleme behandelten, seine Stimme für die damals noch fast unbekannte Schopenhauersche Philosophie. Der erste Anknüpfungsversuch ging von Schopenhauer aus, der mit lebhafter Freude einige der ihn rühmenden Stellen zu Gesicht bekommen hatte. Er übersandte ihm nach dem Erscheinen der zweiten Auflage seines Hauptwerkes im Jahre 1844 ein auf Velinpapier gedrucktes Exemplar desselben, jedoch erreichte es den Adressaten nicht, da dieser, wie wir wissen, zu jener Zeit in Russland war; es ging als unbestellbar zurück. Da kam eine glückliche Fügung der Erfüllung des beiderseitigen Wunsches entgegen.

Frauenstädt machte, wie erwähnt, nach seiner Rückkehr aus Russland mit der Familie des Fürsten zu Sayn-Wittgen-

stein eine längere Reise durch Deutschland und berührte auf der Durchreise nach Schwalbach auch Frankfurt a. M., den ständigen Wohnsitz Schopenhauers seit 1831, wo man einen Tag Rast machte. Sogleich beschloss er, ihn zu besuchen und trat an einem Julitage des Jahres 1846, vormittags gegen elf Uhr in grosser Spannung in seine Wohnung „Schöne Aussicht" Nr. 17 ein.* Schopenhauer bewillkommnete ihn mit grosser Herzlichkeit, holte sogleich dass erwähnte Exemplar seines Hauptwerkes herbei und überreichte es ihm, als „Einem, der ein solches wohl verdient". Daran spann sich eine längere, sehr lebhafte Unterhaltung über die verschiedensten Gegenstände, insbesondere über das Schicksal der Schopenhauerschen Philosophie, und Schopenhauer machte seinen Gefühlen über die ihm seit Jahrzehnten zuteil gewordene Nichtbeachtung in bitteren Worten Luft. Dies mochte in Frauenstädt den Vorsatz wecken, seine Feder hinfort noch mehr in den Dienst der Schopenhauerschen Sache zu stellen und noch energischer als vorher für den solange Verkannten in die Schranken zu treten. Im Fluge war die Zeit verstrichen, und Schopenhauer lud seinen Gast ein, ihn am Nachmittag noch einmal zu besuchen.

Hochbefriedigt von dem, was er gehört und gesehen hatte und von dem ihm bereiteten liebenswürdigen Empfang ging Frauenstädt in dem Gefühl davon, dem er in seiner Schilderung mit den Worten Ausdruck gibt: „Hier lebt in jedem Wort und in jeder Miene ein selbstdenkender Geist, dessen Urteile nicht anderswoher zusammengelesen, sondern auf eigenem fruchtbaren Boden gewachsen sind, mit einem Wort ein Selbstdenker."

Als Frauenstädt am Nachmittag wiederkam, lud Schopenhauer ihn nach einem kurzen Gespräch in der Wohnung ein, ihn auf seinem gewohnten Abendspaziergang zu begleiten. In schnellster Gangart ging es weit hinaus vor die Tore Frankfurts, und Frauenstädt hatte Gelegenheit, die jugendliche Elastizität des damals 58 jährigen zu bewundern, neben dem er mit Mühe gleichen Schritt hielt. Nach anfänglichen Ge-

*) „Schopenhauer, Von ihm. Über ihn." S. 136 ff.

sprächen über gleichgültige Dinge lenkte Frauenstädt die Unterhaltung auf die Schopenhauersche Philosophie und äusserte seine Bedenken gegen einige Punkte, worauf sich Schopenhauer aber nicht einliess. Ermüdet kehrte man gegen Abend heim. Beim Abschied sprach Frauenstädt die Hoffnung aus, bald auf längere Zeit wiederkommen zu können, und Schopenhauer, der an seinem Gaste augenscheinlich Gefallen gefunden hatte, sagte: „Tun Sie dies, Sie sind doch wenigstens Einer, mit dem sich ein Wort reden läßt".

Eher und schöner als er gedacht, sollte sich sein beim Abschied ausgesprochener Wunsch verwirklichen. Der Fürst zu Sayn-Wittgenstein beschloss, den Winter 1846/47 mit seiner Familie in Frankfurt zu verbringen. So kam Frauenstädt schon im Oktober wieder dorthin zurück und genoss bis zum Februar des folgenden Jahres den fast täglichen Umgang des grossen Denkers. Er hatte die Befriedigung, sich bald die Hochschätzung und das Vertrauen, schliesslich die volle Freundschaft des sonst so zurückhaltenden und unzugänglichen Mannes zu gewinnen. Freilich war der Verkehr bei dem etwas barschen Naturell Schopenhauers, der von den schönen Formen konventioneller Höflichkeit nicht viel hielt und seine Meinung recht geradeswegs zu sagen liebte, für den Jünger oft nicht ganz leicht, wenngleich es ihm nicht so arg, wie dem jungen Goethe bei Herder erging, und die Freundschaft der Beiden ist aus diesem Grunde nicht immer ungetrübt geblieben. So schildert Frauenstädt selber einen kleinen Zwischenfall, der sich schon in den ersten Wochen nach seiner Rückkehr nach Frankfurt zutrug, wo nämlich Schopenhauer sich mit einiger Energie der ihm allzu häufigen Besuche seines Verehrers erwehrte. Wir geben ihn in der Schilderung Frauenstädts nebst einigen daran anschliessenden Bemerkungen über seinen Verkehr mit Schopenhauer selber wieder: „Doch mochte ich anfangs dem Philosophen, so gern er mich auch in seiner Nähe wusste, in meiner Gier, ihn zu sehen und zu sprechen, etwas zu viel getan haben, mochte ihm zu oft auf den Leib

gerückt sein. Wenigstens kehrte er einmal, als ich zu ihm kam, sein barsches Naturell gegen mich heraus und schreckte mich durch die etwas heftige Art, wie er mir zu verstehen gab, dass man nicht nach Belieben bei ihm Audienz habe, so ab, dass ich vorerst seine Schwelle nicht wieder betrat, sondern abwartete, ob er mir von selbst Audienz geben würde. Dies blieb denn auch nicht aus. Ich erhielt ein freundliches Billet, worin er mir schrieb, es sei so schlimm nicht gemeint gewesen; ich solle nur wiederkommen. Und als ich dann wieder bei ihm eintrat, setzte er die Tage und Stunden in der Woche fest, wo ich zu ihm kommen dürfe. So gelangte ich dazu, wöchentlich ein bis zweimal fast den ganzen Nachmittag mit Schopenhauer zu verkehren und gewöhnlich ihn auf seinen Spaziergängen zu begleiten. Diese Stunden muss ich zu den schönsten und gehaltvollsten meines Lebens rechnen. Sie sind mir noch heute so frisch in der Erinnerung, dass ich glauben könnte, sie erst vor Kurzem erlebt zu haben. Ich wurde in ihnen mit Schopenhauer so intim befreundet, und diese Freundschaft setzte sich später in seinen Briefen an mich und in seinem Vermächtnis so fort, dass ich wohl ohne Übertreibung annehmen darf, keiner habe ihn so nahe kennen gelernt, als ich, keiner so tiefe Blicke in das Wesen seines Geistes und Charakters getan, als ich.“ *

Die während dieser Zeit gehabten Gespräche mit Schopenhauer hat Frauenstädt jedesmal nach der Erinnerung aufgezeichnet und gibt in der unten erwähnten Schrift eine ganze Anzahl derselben wieder, von denen manche von Bedeutung für die Interpretation gewisser Lehren Schopenhauers sind. Manchen Gedanken aus diesen Gesprächen fand Frauenstädt später in den „Parergis“ wieder, welchen Umstand er als einen Beleg für das Vertrauen nehmen durfte, das er bei seinem Meister genoss. Schopenhauer war bekanntlich in der Mitteilung noch nicht gedruckter neuer Gedanken sehr zurückhaltend, da er in seiner misstrauischen

*) „A. Schopenhauer, Von ihm. Über ihn.“ S. 158.

Natur stets ein Plagiat fürchtete, das ihm die Priorität seiner Ideen hätte rauben können. Sogar die Korrektur der Druckbogen der „Parerga" vertraute er Frauenstädt an und schreibt ihm dazu 1851 im 12. Brief: „Zu Ihnen habe ich das Zutrauen, Sie mein Buch $^1/_2$ Jahr vor dessen Erscheinung lesen zu lassen, aber auch nur zu Ihnen".

Nach fast viermonatlichem Aufenthalt verliess Frauenstädt im Februar 1847 Frankfurt und reiste mit den beiden ältesten Prinzen nach Creuznach, kehrte aber im September wieder zurück und blieb den ganzen Monat in Frankfurt, wie vorher in fast täglichem Umgang mit Schopenhauer. Zum letzten Mal kam er nach Frankfurt im Dezember des Jahres auf der Durchreise nach Paris und nahm Abschied von seinem verehrten Lehrer und Freund. Er sollte ihn nicht wiedersehen. Wohl aber knüpfte sich an diesen insgesamt fast halbjährigen Verkehr ein Briefwechsel, der das Freundschaftsverhältnis zu einem dauernden und fruchtbaren machte und der mit einer Unterbrechung bis zum 6. Dezember 1859, also fast bis zum Todesjahr Schopenhauers, 1860 reicht. Er umfasst 83 Schopenhauersche Briefe — die betreffenden Frauenstädtschen sind leider nicht erhalten — und ist nicht nur der umfangreichste, sondern auch der interessanteste von allen, die der Philosoph geführt hat, indem er hier sein Innerstes einem vertrauten Freunde gegenüber am unverhülltesten offenbart. Frauenstädt war aber auch dieses Vertrauens würdig. Er ist derjenige von den Freunden Schopenhauers, der am eifrigsten und erfolgreichsten für ihn gearbeitet hat. Ihm gebührt das Hauptverdienst für das endliche Entdecktwerden Schopenhauers nach einer fast vierzigjährigen Verborgenheit und bitter empfundenen Nichtbeachtung, das Hauptverdienst dafür — neben dem Wirken der Schopenhauerschen Schriften für sich selber — dass Schopenhauer doch noch am Ende seines Lebens das Morgenrot seines aufgehenden Ruhmes schimmern sah und für die in rastloser Tätigkeit geschaffenen unsterblichen Werke seines Genies die solange schmerzlich entbehrte Anerkennung und Verehrung einer späten Mitwelt fand.

Dafür ist ihm Schopenhauer sein Lebelang dankbar gewesen und hat ihn mit vielen Beweisen seiner Freundschaft ausgezeichnet. Ein äusseres Zeichen liegt schon in der bald sehr vertrauten Form des brieflichen Verkehrs. Während in der Anrede der Briefe an andere Freunde, wie Kreisrichter Becker, Doss, Asher, niemals das Wort „Herr" gespart wird, nennt er Frauenstädt bald mit vertraulichen Namen, wie „unser lieber Getreuer", „mein alter Treufreund", „mein lieber alter Apostel", am häufigsten „werter Freund". Daneben hatte er in seiner originellen Art noch spezielle Anreden für den alten, verdienten Jünger, so nennt er ihn: „Hochwürdiger Erzevangelist" (nach dem Erscheinen der „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie"), ein andermal „apostolus activus, militans, strenuus et acerrimus" und „mein wahrer Theophrastos und Metrodoros".

Der Inhalt der Briefe dreht sich im wesentlichen um das Schicksal der Schopenhauerschen Philosophie, um Angriffe, die sie hier und da erfahren oder freundliche Stimmen, die sich bisweilen hören liessen, um Besprechungen der Frauenstädtschen Schriften, einzelne Kontroversen usw. Besonders häufig kehrt die Aufforderung wieder, ihm ja alles zuzuwenden, was über ihn und seine Philosophie geschrieben werde, und Frauenstädt muss eifrig Journale und Zeitungen durchstreifen, damit ja Nichts übersehen wird.

Mit einiger Genugtuung weist* Frauenstädt auf die dank des Erfolges seiner Tätigkeit sich allmählich vollziehende Wandlung der in den Briefen sich dokumentierenden Stimmungen hin. Zuerst noch fast einsam und nur von wenigen Freunden gekannt und verehrt, aber nie an seiner Mission irre werdend, bricht Schopenhauer später fast in Jubelrufe aus über jedes neue Zeichen seines sich mehrenden Ruhmes.

In seiner Publizierung der Briefe nach Schopenhauers Tode in dem schon mehrfach erwähnten Buche „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn usw.", das er im Verein

*) Vergl. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn, S. 474.

mit Lindner herausgab, hat Frauenstädt einiges, wie er sich ausdrückt, „zur Veröffentlichung Ungeeignetes“ weggelassen, einzelne Worte und auch ganze Stellen, die allzu persönliche Invektiven gegen Zeitgenossen enthielten.

Die Briefe sind nicht nur für die Biographen Schopenhauers von grosser Wichtigkeit, sondern von hohem Interesse für Jeden, den ein inneres Band mit den genialen Werken des grossen Denkers verknüpft. Mit seinen Schwächen und Eitelkeiten tritt er uns menschlich nahe, und doch auch hier welch unbeugsame Entschiedenheit des Charakters, welch unerschütterliche Wahrheitsliebe, welch prachtvolle Originalität und Drastik des Ausdrucks, welch hohe Überlegenheit des Geistes in seinen witzigen Einfällen und sarkastischen Ausfällen und als überall durchklingender Grundton des Ganzen, welch tiefgründiges Streben, welch leidenschaftlicher Kampf für Licht und Wahrheit! So stimmen wir dem Urteil Frauenstädts bei, dass uns Schopenhauer auch in seinen Briefen nicht nur als ein Charakter, sondern auch als ein sittlicher Charakter erscheint. Für alle Diejenigen aber, die an das Genie mit dem Massstab ihrer eigenen Kleinheit und Bravheit herantreten nach der bewährten Maxime, „das Strahlende zu schwärzen“, sind diese Briefe zu einer Fundgrube giftiger Pfeile geworden. Frauenstädt hat dies vorausgesehen, sich aber dadurch mit Recht nicht an der Veröffentlichung hindern lassen.

Der Briefwechsel dauerte ununterbrochen vom Dezember 1847 bis zum 31. Oktober 1856, wo Schopenhauer seinem Jünger eine ungerechtfertigte, scharfe Strafepistel sandte, weil er glaubte, er habe in einem Artikel die materialistische Moral entschuldigen wollen. Er schreibt ihm: „Die Moral der französischen Materialisten ist ein Gewebe plumper Sophismen. Helvetius ist vortrefflich im Intellektuellen, — de l'esprit; schlecht im Moralischen, — de l'homme. Meine Philosophie ist tief; sie ist aber auch hoch: Das sollten Sie nicht vergessen. Sie gelten jetzt als mein erster Schüler, mein Haupt-Evangelist, — und werden einst Ruhm davon ernten: aber irrlichterlieren Sie nicht hin und her!

„Geh er nur grad, in Teufels Namen,
Sonst blas ich ihm sein Flackerleben aus."

Ich will, dass Sie mir Ehre mache, und nicht das Gegenteil: möge es nie dahin kommen, dass ich sagen müsste, was Voltaire dem Spinoza in den Mund legt: „j'ai de plats écoliers et de mauvais critiques." Also schwören Sie ab dem Teufel, d. i. der materialistischen Moral, oder der Toleranz gegen eine solche, und lassen Sie es bei dem einen lapsus bewenden usw."

Dass also Frauenstädt seinem Meister gegenüber nicht immer einen leichten Stand hatte, zeigt sich hier zur Genüge und man darf es ihm nicht verargen, wenn er sich durch diese auch rein sachlich nicht gerechtfertigten Vorwürfe und Grobheiten gekränkt fühlte und dies in seiner Antwort zum Ausdruck brachte. Er schrieb ihm unumwunden, dass er sich sein „Brüllen" hätte ersparen können, wenn er nur auf den eigentlichen Sinn seiner Behauptung in dem betreffenden Artikel eingegangen wäre, statt ihr in der Hitze sogleich einen anderen Sinn unterzulegen, als sie in Wirklichkeit habe. „Ich war so überzeugt", berichtet Frauenstädt, „dass Schopenhauer im vorigen Briefe mir Unrecht getan, dass ich ohne Scheu ihm Vorwürfe über seine Heftigkeit machte, die ihn mitunter hindere, richtig zu lesen, was dastehe."* Von einer „taktlosen Replik" ** Frauenstädts zu reden, wie Eduard Griesebach tut, der überhaupt eine gewisse Animosität gegen Frauenstädt verrät, liegt ausser aller Berechtigung. Die Folge der Frauenstädtschen Antwort war, dass Schopenhauer, der gegen Widersprüche sehr empfindlich war, schwieg, wodurch der Briefwechsel drei Jahre lang ruhte. Jedoch hat Frauenstädt — zu seiner Ehre sei es gesagt — auch in diesen Jahren persönlicher Entfremdung, nicht aufgehört, für die Lehre und die Person seines Meisters einzutreten. Der erste Schritt zur Versöhnung ging von Schopenhauer aus,

*) Vergl. Schopenhauer, Von ihm „Über ihn". S. 711 Anm.

**) Vergl. „Schopenhauers Briefe", herausgegeben von Ed. Griesebach (bei Reklam). S. 475.

der ihm Ende des Jahres 1859 ein Exemplar der dritten damals erscheinenden Auflage seines Hauptwerkes durch die Verlagsbuchhandlung zustellen liess. Frauenstädt dankte hierfür brieflich und erhielt darauf ein sehr freundliches Antwortschreiben Schopenhauers vom 6. Dezember 1859, in welchem dieser nach der alten vertrauten Anrede seine Freude und seinen Dank für seine fortgesetzte und aktive Teilnahme an seiner Philosophie ausdrückt, ihn wegen der zunehmenden Verdunklung seiner Augen beklagt und nach einigen Mitteilungen über seine eigene Person und das Schicksal seiner Philosophie in letzter Zeit mit der Unterschrift „ihr Freund Arthur Schopenhauer" schliesst. Dies ist der letzte Brief an den „Erzevangelisten", obwohl Schopenhauer noch fast zehn Monate bei guter Gesundheit lebte und auch noch mit anderen Freunden während dieser letzten Monate seines Lebens in Briefwechsel gestanden hat. Dass Frauenstädt auf diesen Brief geantwortet hat, ist anzunehmen. Vielleicht hatte es Schopenhauer verdrossen, dass der alte Apostel mehr und mehr eine selbständige Stellung seiner Philosophie gegenüber einnahm und sich nicht mehr in allen Punkten mit derselben identifizieren wollte.

Dass er aber trotzdem in Frauenstädt immer seinen ersten und verdientesten Freund und Jünger gesehen hat, hat er dadurch unwiderleglich bewiesen, dass er ihn in seinem Testament zum Erben seines bei weitem wertvollsten Besitzes, nämlich seines literarischen Nachlasses und des Verlagsrechtes aller künftigen Auflagen seiner Schriften eingesetzt hat. Ausserdem hinterliess er ihm seine goldene Busennadel mit einem Smaragd, die mit Papier durchschossenen Handexemplare seiner Werke und die sämtlichen in seiner Bibliothek vorhandenen Werke Kants und dessen Büste. So galt und gilt auch heute Frauenstädt allgemein für den nächsten und ausgezeichnetsten Freund des grossen Philosophen und auch gleichsam für den Erben seiner Philosophie. Mit Recht. Denn zu ihrer Verteidigung hat er in Jahrzehnte langem Kampfe gestanden und in ihrer Verbreitung und Popularisierung, ihrer Ausgestaltung und Weiterbildung sein Lebenswerk gesehen.

2. Das literarische und philosophische Verhältnis Frauenstädts zu Schopenhauer.

a) Frauenstädt als Vorkämpfer der Schopenhauerschen Philosophie.

Die Entwicklung Frauenstädts als Schopenhauerianer vollzieht sich von dem noch unkritischen Enthusiasmus der Jugendschriften durch allmählich aufsteigende Zweifel in einzelnen Punkten zu einem eigenen freieren und selbstständigeren philosophischen Standpunkt in späteren Jahren. Wenn wir „Jugendschriften" sagen, so bedarf dieser Ausdruck der Erklärung, denn die eigentlichen Jugendschriften sind ja die der Hegelschen Periode und als Frauenstädt sein erstes Werk für Schopenhauer veröffentlichte, 1848, zählte er schon 35 Jahre. Trotzdem hat der Ausdruck seine Berechtigung, da Frauenstädt, wie wenn er ein Jüngling wäre, noch einmal alle die angedeuteten Entwicklungsstufen durchläuft und erst verhältnismässig spät zu einem eigenen Standpunkt gelangt ist.

Sein erstes literarisches Eintreten für Schopenhauer fällt ins Jahr 1840, wo er, wie erwähnt, in seinen „Studien und Kritiken" ihm eine Seite gewidmet hatte. Im nächsten Jahre hatte er in einem Artikel über Friedr. Krause* in den Hallischen Jahrbüchern folgendes gesagt: „Ja dies ist das Los der stillen und uneigennützigen Wahrheitsforscher, die rein in die Sache vertieft, sich nicht an die niedrigen Bedürfnisse des Publikums kehren; sie werden von der Mitwelt ignoriert. Ist es nicht ebenso dem genialen, tiefsinnigen Schopenhauer ergangen, dessen Philosophie so manchem Kathederphilosophen ein Licht anzünden könnte, vor dem sein eigenes bisheriges Wissen erbleichen müsste?"

Die entscheidende Wendung brachte aber erst der Besuch bei Schopenhauer und der fünfmonatliche vertraute Verkehr, durch den Frauenstädts Bewunderung für den Mann und sein Werk aufs höchste gesteigert wurde. Es reifte in ihm der Plan, seine im Anschluss an die Polemik

*) Den zu seiner Zeit fast völlig unbeachtet gebliebenen tiefsinnigen Philosophen.

gegen Schelling entstandenen positiven Gedanken „über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung“ auf der Grundlage der „ganz neuen Weltansicht“ Schopenhauers und in steter Anlehnung an sie aufzubauen und damit eine Anwendung Schopenhauerscher Prinzipien auf einen speziellen Fall zu geben. Das Gelingen einer solchen war dann gleichsam eine Probe aufs Exempel und musste als ein indirekter Beweis für den Wert der Schopenhauerschen Philosophie gelten. Frauenstädt brachte diesen Plan während seiner Reisen im Frühjahr und Sommer 1847 zur Ausführung. Er hat der so entstandenen Abhandlung „über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung“ eine grossartige Widmung „an Dr. Arthur Schopenhauer in Frankfurt am Main“ vorausgeschickt, die also beginnt: „Grosser Meister! Ihnen, den Goethe einen meist Verkannten genannt hat, den ich aber lieber den grossen Unbekannten nennen möchte, widme ich diese, zwar dem Umfang nach kleine, aber dem Inhalt nach wichtige Schrift, als eine Frucht meines Studiums Ihrer unsterblichen Werke usw.“

Die Schrift ist in der Hauptsache eine Kritik der theologischen Richtungen jener Zeit am Massstabe des nach Frauenstädts Überzeugung in der Schopenhauerschen Philosophie richtig erkannten echten Gehaltes des Christentums. In diesem Sinne sagt Frauenstädt am Schluss der Widmung an Schopenhauer: „Möge es mir im Verein mit Ihnen gelungen sein, etwas dazu beizutragen, dass die Perle des echten Christentums aus dem Schutt der Theologie, in dem sie begraben liegt, gerettet werde.“ Der echte Gehalt des Christentums wird in seiner pessimistischen Diesseitsbetrachtung, der Askese und Abkehr von dieser Welt gefunden. Den Weg dazu, zur Erlösung, hat Schopenhauer gewiesen in seiner Lehre von der Willensverneinung. — Diese Lehre wird von Frauenstädt hier also durchaus anerkannt, ja als tiefste Weisheit hingestellt. Später richtet sich seine Skepsis vor allem gegen diese.

Frauenstädt behandelt seinen Stoff in fünf Teilen. Im ersten verteidigt er die Schopenhauersche Lehre von dem

gleichen Ursprung der Religion und Philosophie in dem metaphysischen Bedürfnis und die Gleichberechtigung beider gegen die Hegelsche Überordnung der letzteren in der Form der „absoluten Philosophie". Im Anschluss daran stellt er die Behauptung auf, „dass echte Philosophie, so wie wahre Religion, einen übervernünftigen Inhalt haben müsse" (S. 9). Beide unterscheiden sich nur dadurch, dass in der letzteren auch die Form über- und widervernünftig ist, in der ersteren aber die Form der Darstellung eine ganz vernünftige (S. 10). Von diesem Standpunkt aus verwirft er gleichermassen „den allen Denkgesetzen Hohn sprechenden dogmatisch formalistischen" Supranaturalismus, „der die Schale mit dem Kern verwechselt" und den flachen Rationalismus, „der garnichts Über- und Widervernünftiges in der Offenbarung dulden, sondern diese ganz vernünftig machen, ja ihren Inhalt aus der Vernunft selbst entwickeln will" und dadurch „nicht bloss der zeitlichen mythischen Form, sondern auch des ewigen wahren Gehaltes der Religion verlustig geht" (S. 12). Später ist Frauenstädt allerdings in diesen Rationalismus selber wieder zurückverfallen.

Im zweiten Teile erörtert er „das wahre Verhältnis der Kritik zum Glauben". Er will nachweisen, dass sich die wissenschaftliche Kritik nur gegen die theologische Form des Glaubens, gegen die Glaubenslehre richten darf, während der Glaube selber, d. h. sein Kern und Gehalt vor das Tribunal der Ethik gehört. Dies ist die nur ganz beiläufig gegebene Antwort auf die Titelfrage nach dem Verhältnis der Vernunft zum christlichen Offenbarungsglauben. Dieser ist wesentlich übervernünftig, also der Vernunft und ihrer Kritik überhaupt nicht zugänglich.

Der dritte Teil bestimmt demnach das „Verhältnis der Ethik zur Dogmatik" in der Superordination der ersteren. Sie geht zurück auf den Schopenhauerschen Primat des Willens vor dem Erkennen.

Der vierte Teil bringt eine ziemlich bedeutungslose, aber langatmige „Kritik der Theologie", in welcher der Theologie der wissenschaftliche Charakter abgesprochen wird. Damit

verbunden ist eine Polemik gegen den Theismus überhaupt, in dessen Grundbegriffen Frauenstädt eine grosse Anzahl von Widersprüchen konstatiert.

Im folgenden fünften Abschnitt wendet er sich gegen die pantheistische Fassung des Christentums, wie sie bei Schelling und Hegel aufgetreten war. Die Argumente gegen Theismus und Pantheismus sind meist der Schopenhauerschen Philosophie entnommen. Die Schrift schliesst mit nochmaligem Hinweis auf die Schopenhauersche Erlösungslehre. „Es gibt kein anderes Heil, als die gänzliche Verneinung des Willens zum Leben."

Schopenhauer war hoch erfreut über die Widmung und schrieb seinem Jünger: „Es gereicht mir zur grössten Freude und Befriedigung, zu sehen, wie meine Gedanken in einem anderen Geiste so tiefe und feste Wurzeln geschlagen haben, als welches beweist, dass Leben in ihnen ist und mir verheisst, dass das Gleiche einst in vielen Geistern geschehen wird."

Die Schrift fand weniger Beachtung, als Frauenstädt und mit ihm Schopenhauer gehofft hatte. Nur in der „Jenaischen Literaturzeitung" erschien eine Anzeige mit kurzer absprechender Kritik und in der „Hallischen" eine längere, gegen Frauenstädt scharf ablehnende, gegen Schopenhauer merkwürdigerweise anerkennende Besprechung. Die Erfolglosigkeit dieses ersten Versuches, den Bann der Verborgenheit, der über der Schopenhauerschen Philosophie ruhte, zu durchbrechen, war indessen weit entfernt, den Eifer Frauenstädts zu lähmen, sondern steigerte ihn nur zu neuem Heroldsdienste. In den „Blättern für literarische Unterhaltung" veröffentlichte er 1849 in den Nummern 277 - 281 eine Artikelserie „Stimmen über Arthur Schopenhauer". Hier hatte er die bis dahin bekannt gewordenen anerkennenden Urteile über die Schopenhauersche Philosophie zusammengestellt, ihre Hauptlehren kurz skizziert und mit Nachdruck auf ihre hohe Bedeutung hingewiesen. Diese Artikel haben schon ziemlich bedeutenden Erfolg gehabt, das Publikum wurde aufmerksam. Schopenhauer aber war hoch erfreut

über diese neue „Posaune“ seines Ruhms und schickte Frauenstädt einen warmen Dankbrief.

Im nächsten Brief vom September 1850 kommt er mit einer Bitte zu seinem Jünger: „Und nun denken und vernehmen Sie! Meine opera mixta (die Parerga und Paralipomena) sind, nach 6jähriger täglicher Arbeit, fertig und vollendet, es heisst jetzt manum de tabula! — und — ich kann keinen Verleger dazu finden.“ Er bittet Frauenstädt zu versuchen, ob er nicht unter den vielen Buchhändlern Berlins einen Verleger für ihn auftreiben könne. In der Tat gelang dies Frauenstädt nach einigen vergeblichen Versuchen. Durch das Erscheinen dieses Werkes, das freilich durch seinen populären Inhalt noch mehr als die früheren systematischen Werke geeignet war, beim grossen Publikum Gefallen zu finden und für sich selber zu wirken und zu sprechen, wurde nun die Arbeit Frauenstädts allmählich von dem rechten Erfolge gekrönt. Auf die „Parerga und Paralipomena“ hat sich in der Folge recht eigentlich Schopenhauers Ruhm und seine Popularität auch bei der philosophisch uninteressierten Menge gegründet. Ihre Rezension liess Frauenstädt sich natürlich nicht entgehen und benutzte die Gelegenheit zu einer „abermaligen Glorifikation“ seines Meisters, wie dieser sie in seinem Dankbrief nannte. Sie erschien Anfang 1852 in den „Blättern für literarische Unterhaltung“. Bei dieser Gelegenheit gab es eine kleine Differenz zwischen Meister und Schüler. Frauenstädt hatte in seiner Rezension die Schopenhauersche Polemik gegen die Universitätsphilosophie unerquicklich genannt und behauptet, Schopenhauer habe durch seine Angriffe auf die Philosophieprofessoren das Ignorieren und Sekretieren seiner Werke zum Teil selbst verschuldet. Vielleicht hatte Frauenstädt damit nicht ganz unrecht. Jedoch lag Schopenhauer der Gedanke einer eigenen Mitschuld an seinem Verborgensein so fern, wie nur möglich, und er war daher mit dieser ketzerischen Ansicht seines Jüngers sehr unzufrieden. Frauenstädt aber liess sich nicht irre machen, sondern antwortete ihm unter anderem: „Überdies bin ich nicht, wie Sie, gegen die Professoren erbittert, fühle

mich also veranlasst, das Wahre auch da anzuerkennen, wo es zufällig von einem Professor herrührt. — Mit solchen Schimpfwörtern, wie Charlaran, Windbeutel, Querkopf, glaube ich, da ich kein Genie bin, wie Sie, nicht um mich werfen zu dürfen usw."

Ausser der Frauenstädtschen erschienen noch vier andere Rezensionen der Parerga. Überhaupt mehrten sich die Zeichen des allmählichen Bekanntwerdens der Schopenhauerschen Werke und seiner Philosophie. Frauenstädt hatte die Genugtuung, den Besuch eines schwedischen Studenten zu empfangen, der durch seine Aufsätze für die Schopenhauersche Philosophie gewonnen war, alle Werke Schopenhauers gelesen hatte und nun auch über dessen Person sich unterrrichten lassen wollte. Auch die Universitätsphilosophen begannen, sich mit Schopenhauer zu beschäftigen, der darüber im November 1852 an Frauenstädt schreibt, sie schienen jetzt wohl aus der sehr festen Position, die sie bislang innegehabt hätten, der des „Schweigens und Ignorierens" herausgetrieben zu sein. „Die Ehre, sie aus jener festen Position herausgetrieben zu haben, gehört Ihnen, und nächstdem dem guten Doguth*, dessen Artillerie nun aber nicht so weit reicht, wie die Ihrige. Es scheint wirklich, dass die von Ihnen schon längst ausgestreute Saat jetzt anfängt zu keimen und aufzuschiessen."

Inzwischen war Frauenstädt wieder eifrig für die Schopenhauersche Sache tätig gewesen und überraschte seinen Meister schon im Februar 1853 mit einer neuen Schrift, den „Aesthetischen Fragen" (Dessau bei Gebrüder Katz), die zwar nicht in so ausgesprochener Weise, wie die vorhergehende**, zum Heroldsdienste für die Schopenhauersche Philosophie

---

*) Oberlandesgerichtsrat in Magdeburg, ein Freund Schopenhauers, der in verschiedenen Schriften wie: „Über die falsche Wurzel des Idealismus (1843), „Schopenhauer in seiner Wahrheit" (1845) u. a. m. für Schopenhauer eingetreten war.

**) Die Schrift „Über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung". (1848).

bestimmt war, aber sich doch durchweg an diese hielt, sehr viele Zitate aus Schopenhauers Werken brachte und ihm meist das letzte Wort überliess. Schopenhauer wurde so, gleichsam selbstverständlich, als philosophische Autorität behandelt, die Jedermann längst bekannt sei, Schelling und Hegel überhaupt nicht genannt.

In prinzipieller Hinsicht ist die Schrift, wie ja auch die Schopenhauersche Aesthetik, stark von Kant beeinflusst, so in den Kapiteln III—V und VIII, doch wird Kants Name wenig genannt. Andrerseits kann man auch nicht sagen, dass man aus der Schrift ein wirklickes Urteil über die Schopenhauersche Aesthetik gewinnen könne und mit ihren wesentlichen Zügen bekannt gemacht würde. Während das Gewicht der Schopenhauerschen Aesthetik in ihrem konkreten Eingehen auf das Wesen der einzelnen Künste und ihren glänzenden Detailbetrachtungen liegt, ist davon bei Frauenstädt nicht die Rede. Er hält sich gerade vorwiegend an das Abstrakte und Allgemeine. Auf die Musik geht er z. B. garnicht ein und gibt nur über die Oper ein paar allgemeine Redensarten von Tieck und Sulzer wieder. Dagegen wird Schopenhauers tiefsinniger Gedanken über die Musik und ihr Wesen, die einen Richard Wagner begeistern konnten, mit keinem Wort gedacht. Nur der Poesie sind ausführlichere Betrachtungen in den Schlusskapiteln gewidmet, die indessen kaum neue Gesichtspunkte bringen, z. T. sogar recht trivial sind. Überhaupt war der etwas einseitig rationalistischen Grundstimmung des Frauenstädtschen Geistes das Gebiet der Kunst einigermassen verschlossen. Folglich hätte er sich auch nicht gemüssigt fühlen sollen, ein Buch über Aesthetik zu verfassen und die Zahl derer zu vermehren, die es sich angelegen sein lassen, über Aesthetik und Kunst im allgegemeinen etwas zu schreiben, ohne von den Künsten im besonderen eine Ahnung zu haben. Objektiv betrachtet besitzt daher die Schrift für uns kein Interesse; was sie brachte, war alles anderswo schon besser gesagt worden. Sie interessiert uns nur von dem subjektiven Gesichtspunkte ihres erneuten Eintretens für die Schopenhauersche Philosophie, und in dieser

Hinsicht mag sie einige Wirkung gehabt haben; gross wird auch diese nicht gewesen sein.

Weit wichtiger sind die während des Sommers desselben Jahres 1853 verfassten und Anfang des folgenden Jahres veröffentlichten „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie". Der Zweck des Buches ist wieder der, recht eindrucksvoll auf die Schopenhauersche Philosophie hinzuweisen, um ihr neue Jünger zuzuführen und sie endlich „aus ihrem bisherigen Dunkel ans Tageslicht der Öffentlichkeit" zu ziehen. Das Publikum sollte „völlig ins Klare über die eigentliche Bedeutung und den wahren Sinn der Schopenhauerschen Lehre kommen und von ihrer Superiorität über die gesamte nachkantische Philosophie überzeugt werden." * Die Schrift enthält sich demgemäss aller Kritik, da eine solche abschwächend wirken konnte, dagegen finden sich apologetische Auseinandersetzungen, die durch Angriffe einiger Philosophen auf einzelne Lehren Schopenhauers hervorgerufen waren. Der Tendenz, vor allem auch Leser für die Schopenhauerschen Werke zu gewinnen, mag es zuzuschreiben sein, dass das Buch sich viele Seiten lang in Zitaten aus diesen bewegt und dass nach kurzer Problemstellung die Auflösung gewöhnlich in Schopenhauers eigenen Worten gegeben wird. Frauenstädt war sich hierbei sicherlich der Wirkung bewusst, die Schopenhauers klare und geistvolle Schreibart, seine originale und tiefdringende Betrachtungsweise auch auf Solche machen musste, die sonst Neigung und Beruf von der Philosophie fern hielt.

In einer längeren Vorrede gibt Frauenstädt zunächst seiner Befriedigung darüber Ausdruck, dass die Schopenhauersche Philosophie nun endlich anfange, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, nachdem so lange die nachkantische Professorenphilosophie der Fichte, Schelling, Hegel das Feld behauptet habe. Kurz vorher war ein Buch des Herbartianers Allihn, „Antibarbarus logicus" betitelt, erschienen, der in das Verdammungsurteil Schopenhauers über

*) Vgl. Vorrede, S. VIII.

„die drei Sophisten", ohne Schopenhauer zu kennen, einstimmte. Schopenhauer hatte Frauenstädt „diese grausame Vivisektion der Hegelei" angelegentlichst zur Erwähnung empfohlen, da sie seiner Lehre vorzügliche Schrittmacherdienste leiste. Dieser folgte dem Rate und brachte in der Vorrede eine eingehende rühmende Besprechung des Buches. Der Vorrede ist ferner noch ein „kurzer Lebensabriss Schopenhauers" angegliedert, der nach dessen eigenen Daten ausgeführt ist, die er an Erdmann bei Gelegenheit von dessen Werk über die „Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant" * auf persönliche Bitte gegeben hatte.

Den eigentlichen Briefen hat Frauenstädt dann noch einen 20 Seiten langen Artikel der englischen „Westminster Review" in deutscher Übersetzung vorausgeschickt, den diese in der Aprilnummer 1853 unter dem Titel „Iconoklasm in German Philosophy" über die Schopenhauersche Philosophie gebracht hatte. Dieser Artikel war von Lindner und dessen Gemahlin übersetzt und schon in der „Vossischen Zeitung" abgedruckt worden und hatte bedeutende Wirkung gehabt. Was nun die Briefe selber und zunächst ihre Form betrifft, so urteilt Kuno Fischer, dass, „wenn nicht zu Anfang und Ende jedes dieser achtundzwanzig Abschnitte „Verehrter Freund" gestanden hätte, selbst ihr Verfasser sie nicht würde „Briefe" haben nennen können." ** In der Tat ist die Briefform hier, ebenso wie in den späteren „Neuen Briefen" *** und den übrigen Schriften, die in dieser Form gehalten sind, eine mehr als äusserliche. Die Darstellung aber ist lebendig, klar und gemeinverständlich.

Inhaltlich bringen die Briefe „weniger eine eingehende und erschöpfende Darlegung der Lehre Schopenhauers, als eine anpreisende Erörterung ihrer Beschaffenheiten und Vorzüge", **** die allerdings, wie Kuno Fischer bemerkt, bis-

*) Dies ist der Untertitel des dritten Bandes von Erdmanns Werk: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie".

**) „Schopenhauers Leben, Werke und Lehre", S. 107.

***) Ebenda.

****) „Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" (1876).

weilen einen etwas reklamehaften Eindruck macht. Mit diesem Umstande hängt auch wohl die ganz unsystematische Behandlung des Gegenstandes zusammen: der Klarheit der Darstellung im einzelnen steht eine auffallende Durcheinandermengung des Stoffes im ganzen gegenüber. Mag Frauenstädt auch vielleicht die natürliche Einteilung in Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ethik und Ästhetik, die sich ja gerade auf die Schopenhauersche Philosophie so leicht anwenden lässt, vorgeschwebt haben, so führt er sie doch nicht durch, sondern verfährt mit überraschender Willkür, Zusammengehöriges trennend und Heterogenes vereinigend, so dass man nicht etwa glauben darf, aus den Briefen einen systematischen Begriff von der Schopenhauerschen Philosophie bekommen zu können. Die ersten zwölf Briefe behandeln nur Vorfragen, wie Aufgabe, Methode, Anfang und Grenzen der Philosophie, in den elf zunächst folgenden ist ein einigermassen objektiv geordneter Überblick über das Schopenhauersche System gegeben, die fünf Schlussbriefe aber bringen noch einmal Erkenntnistheoretisches, noch einmal Ethisches, beides sogar in einem und demselben Briefe.

Immerhin war das Ganze nicht ungeschickt abgefasst und da die Deutschen nun einmal, wie Börne gesagt hat, ein Buch über ein Buch oft lieber lesen als das Buch selbst, so haben die Briefe recht bedeutende Wirkung gehabt und viel zum Bekanntwerden und zur Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie beigetragen. Hinfort war der Bann gebrochen, und „der Nil wahrhaftig in Kairo", wie Schopenhauer in seinen Briefen einmal über das andere ausruft. Die Tätigkeit des Jüngers konnte sich daher von jetzt ab auf die Abwehr von Angriffen auf die Lehre seines Meisters beschränken, und dies war auch für mehr als zwei Jahrzehnte der Fall, bis er schliesslich aus einem Paulus zwar kein ganzer, aber doch ein halber Saulus wurde.

Wenn man von den „Produkten des guten alten Dorguth" * absieht, so waren übrigens Frauenstädts „Briefe"

*) Brief Schopenhauers an Kreisrichter Becker vom 20. April 1852.

das erste Buch, das direkt über die Schopenhauersche Philosophie geschrieben wurde. Seitdem ist bekanntlich die Literatur darüber schier ins Unendliche angeschwollen. Zwei absprechende Rezensionen des Buches erschienen in den „Blättern für literarische Unterhaltung" und im „Grenzboten". Hocherfreut aber war Schopenhauer und antwortete sofort mit einem Dankschreiben auf die Übersendung der Schrift: „Hochwürdiger Erzevangelist! Da haben Sie mir wahrlich einen grösstmöglichsten Gefallen erzeigt, und wenn irgend etwas es vermag, so muss Ihr Buch meiner Philosophie Bahn brechen. Bravissimo. — Habe Ihr Buch 2 Mal mit unendlichem Pläsier gelesen: ist mir, als sähe ich in einem Konvexspiegel mein verkleinertes Bild. Ist eine vollkommen ähnliche Miniatur". *

b) Frauenstädt als Herausgeber der Schopenhauerschen Werke.

Wie erwähnt, hatte Schopenhauer in seinem Testament vom 26. Juni 1852 nebst Kodizill vom 4. Februar 1859 Julius Frauenstädt zu seinem literarischen Erben eingesetzt. Frauenstädt erbte das Verlagsrecht aller künftigen Auflagen der Schopenhauerschen Werke und daneben als literarischen Nachlass vor allem die wichtigen Manuskriptenbücher. In diesen Manuskriptenbüchern pflegte Schopenhauer einzelne ihm gelegentlich aufstossende Gedanken und Beobachtungen niederzulegen, um sie später an geeigneten Stellen in seinen Werken, resp. deren späteren Auflagen, zu verarbeiten. Es sind zehn solche mit besonderen Namen versehene Manuskriptenbücher erhalten, ein elftes, „εἰς ἑαυτόν" benanntes wurde gemäss einer vielleicht missverstandenen Verfügung Schopenhauers von seinem Testamentsvollstrecker Gwinner ungelesen verbrannt. Ferner besass Schopenhauer von allen seinen Werken, ausser der erst wenige Tage vor seinem Tode erschienenen zweiten Auflage der „beiden Grundprobleme der Ethik", mit Papier durchschossene Handexemplare der letzten

*) Brief vom 28. Januar 1854.

Auflagen und pflegte für spätere Auflagen bestimmte Zusätze und Änderungen entweder direkt in sie einzutragen oder auf zu übernehmende Stellen aus den Manuskriptenbüchern zu verweisen. So mussten Handexemplare wie Manuskriptenbücher (die Frauenstädt ebenfalls erhielt) für möglichst getreue und Schopenhauers eigenen Absichten entsprechende neue Auflagen seiner Schriften dem dazu berufenen Herausgeber von grösster Wichtigkeit sein.

Die einzelnen, nach Schopenhauers Tode durch Frauenstädt herausgegebenen Ausgaben seiner Werke sowie die beiden Nachlasspublikationen sind bereits in dem Abschnitt über Frauenstädts Schriften aufgezählt worden. Wir haben es hier nur mit der Art seines Redigierens, insbesondere der Gesamtausgabe, zu tun. Mit dem Gedanken einer Gesamtausgabe seiner Werke hatte sich Schopenhauer selber schon gerne beschäftigt. So schrieb er einen ausführlichen Brief hierüber im August 1858 an seinen Verleger Brockhaus. Indessen wurde damals noch nichts daraus, weil die Rechte der anderen Verleger dem Plane im Wege standen. Immerhin hat Schopenhauer in diesem und in einem späteren Brief an Brockhaus bereits wichtige Bestimmungen über Reihenfolge, Bändezahl u.s.w. der Gesamtausgabe getroffen und in seinem letzten Manuskriptenbuch, den „Senila", finden sich sogar zwei Entwürfe zu Vorreden dazu, die um dieselbe Zeit verfasst sind. Aber erst 1872 waren alle fremden Verlagsrechte verjährt, und Frauenstädt konnte in den Jahren 1873/74 die Gesamtausgabe bei Brockhaus erscheinen lassen. Wegen der Art seines Redigierens ist Frauenstädt noch nach seinem Tode so heftig, ja masslos angegriffen worden, dass sich ein näheres Eingehen auf diesen Punkt nicht vermeiden lässt. Es sind besonders zwei Umstände, die ihm von späteren Schopenhauerforschern wie Ed. Griesebach und K. Fischer vorgeworfen werden, dass er nämlich einerseits von Schopenhauer betreffs der Gesamtausgabe festgesetzte Bestimmungen pietätlos ausser Acht gelassen, andrerseits mit den für die neuen Ausgaben bestimmten Zusätzen der Handexemplare willkürlich gewirtschaftet und so den Text vielfach korrumpiert habe.

Es muss zugegeben werden, dass beide Vorwürfe nicht unbegründet sind. Was den ersten Punkt betrifft, so hatte Schopenhauer folgende Ordnung für die Gesamtausgabe vorgeschrieben:

Bd. I und II: Welt als Wille und Vorstellung.
Bd. III: Vierfache Wurzel, Willen in der Natur, Grundprobleme der Ethik, Sehen und Farben.
Bd. IV und V: Parerga und Paralipomena.

Frauenstädt dagegen hat folgende Einteilung:

Bd. I: Vierfache Wurzel, Sehen und Farben, Theoria colorum, zusammengefasst unter dem von ihm selber stammenden Titel: „Schriften zur Erkenntnistheorie".
Bd. II und III: Welt als Wille und Vorstellung.
Bd. IV: Wille in der Natur, Grundprobleme der Ethik unter dem Gesamttitel: „Schriften zur Naturphilosophie und Ethik".
Bd. V und VI: Parerga und Paralipomena.

Dieser auffallenden Abweichung vom Wunsche des Meisters liegt indessen wahrscheinlich ein Missverständnis Frauenstädts zugrunde. Schopenhauer gibt nämlich in dem ersten der erwähnten Vorredenentwürfe, wie schon früher in einem Briefe an Lindner, die Reihenfolge an, in der man seine Schriften lesen solle. Dies sind folgende: 1. Vierfache Wurzel, 2. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Wille in der Natur, 4. Ethik, 5. Parerga und Paralipomena. „Die Farbenlehre geht für sich."

Dass dies aber nur eine Leseordnung und keine Bändeordnung sein soll, geht schon aus der Zusammenfassung der beiden Teile der Welt als Wille und Vorstellung und ebenso der beiden Teile der Parerga unter je einen Punkt und ferner daraus hervor, dass die Farbenlehre überhaupt nicht rubriziert wird.

Betreffs der Zahl der Bände war es freilich für Frauenstädt ebenso wie für den späteren Herausgeber Griesebach der Natur der Sache nach unmöglich, die von Schopenhauer gewünschte Fünfzahl beizubehalten. Dann wäre der dritte

Band im Verhältnis zu den übrigen viel zu umfangreich geworden.

Handelte es sich aber bei dieser ganzen Frage letzten Endes doch nur um ihrer materiellen Bedeutung nach unwichtige Inkorrektheiten und Eigenmächtigkeiten Frauenstädts, so wurde das anders, wenn er sich auch bei der Redaktion des Textes und der Einfügung der für kommende Auflagen bestimmten Zusätze der Handexemplare resp. deren Verweisungen auf Stellen der Manuskriptenbücher mangelnde Sorgfalt oder gar eigenmächtige Änderungen zu Schulden kommen liess. Leider können wir ihn, nach den Erfahrungen, die Griesebach bei seiner neuen Gesamtausgabe der Schopenhauerschen Werke mit der Frauenstädtschen Ausgabe machte, von diesem Vorwurf nicht freisprechen. Sein Verhalten ist um so unverständlicher, als er wissen konnte, wie sehr er durch redaktionelle Unsorgfältigkeit die Manen seines Meisters kränken musste. Hatte ihn doch Schopenhauer bei Lebzeiten mehrfach wegen fehlerhafter Zitierung aus seinen Werken getadelt, so z. B. in dem Brief vom 15. Oktober 1853: „Es ist mir überaus peinlich, im Druck meine Worte verunstaltet zu erblicken. — O dass Sie etwas von dem Fanatismus des edlen Kilzer * hätten! Der schon diesen Sommer mir ernstlich vorschlug, ich sollte ein Fidei-Kommissum gründen, zu dem Zweck, dass stets darüber gewacht würde, dass in meinen Werken niemals auch nur eine Silbe geändert werden könne". Aber Frauenstädt hatte diese Mahnungen so wenig beherzigt, dass ihm Griesebach, — der sich in der Rolle des edlen Kilzer Frauenstädt gegenüber freilich sehr gefällt —, nicht weniger als sechszehnhundert Inkorrektheiten, darunter manche recht grobe bei seiner Revision des Textes nachweisen konnte. **

Wir stehen da vor einem Rätsel, das sich heute nicht mehr ganz wird lösen lassen, sodass wir auf Vermutungen angewiesen sind. Natürlich ist Frauenstädts Verhalten auch

*) Ein jüngerer, sehr treuer Anhänger Schopenhauers.

**) Vergl. die Gesamtausgabe von Griesebach (bei Reklam) Bd. VI S. 389. Es wird in der vorliegenden Abhandlung Schopenhauer stets nur nach dieser Ausgabe zitiert werden.

einfach so gedeutet worden, wie bei Fischer und Griesebach* zwischen den Zeilen zu lesen, als habe er aus Gewinnsucht die Ausgabe, so sehr es gehen wollte, beschleunigt und sich selber möglichst geringe Mühe dabei gemacht. So liegt die Sache denn doch schwerlich. Denn erstens haben wir Grund • anzunehmen, dass Frauenstädts äussere Existenz infolge der Einnahmen aus seinen eigenen Werken und seiner sonstigen Literatentätigkeit, vor allem aber aus den zahlreichen Einzelausgaben der Schopenhauerschen Werke nach dessen Tode mehr als sorgenfrei gewesen ist, zumal er als stiller Gelehrter nur seinen Studien lebte und keine Familie besass. Zweitens aber erscheint er aus seinen Werken und nach allem, was wir über ihn wissen, als ein zu vornehmer Charakter, als dass man ihn einer derartig niedrigen und pietätlosen Gesinnung gerade gegen Schopenhauer, seinen hochverehrten Meister und Wohltäter, für fähig halten dürfte. Alle derartigen Verdächtigungen müssen abgewiesen werden, solange nicht wirkliche Beweise dafür erbracht werden können. Wir wollen aber daran erinnern, dass Frauenstädt in seinen letzten Lebensjahren ein siecher Mann war und dass er besonders auch an den Augen litt. Wenn wir dazu nehmen, dass er die ganze grosse Arbeit der Herausgabe wahrscheinlich allein geleistet hat, dass er ferner bei seinem Zustand Eile für geboten halten mochte, so werden diese Umstände und Möglichkeiten insgesamt bis zu einem gewissen Grade ihn entschuldigen können. Viele der Textfehler der Frauenstädtschen Ausgabe, die Griesebach registriert, sind offenbar auf blosses Verlesen infolge von Sehschwäche zurückzuführen. Das ändert aber alles nichts an der Tatsache, dass sich das deutsche Volk und die deutsche Nationalliteratur siebzehn Jahre lang mit einer so mangelhaften Ausgabe eines ihrer grössten Denker und Schriftsteller haben begnügen müssen.

Es bleibt schliesslich noch das „Schopenhauerlexikon“ zu erwähnen, das Frauenstädt 1871, also noch vor der

*) Vergl. die Griesebachsche Gesamtausgabe Band VI S. 366, 387—389, 392—394.

Gesamtausgabe herausgab. Fischer und Griesebach haben auch über dies Buch sehr abfällig geurteilt. Es ist in der Tat ein unglücklicher Gedanke, statt eines kurzen Registers ein dickbändiges Lexikon zu bringen, das aus nichts weiter besteht als aus einer Sammlung von Stellen aus den Schopenhauerschen Werken hinter alphabetisch geordneten Merkworten und daher zugleich als Lesebuch dienen soll. Dabei ist es als Lexikon noch nicht einmal brauchbar. Kuno Fischer meint, es gelte von ihm: „Suchet, so werdet ihr nicht finden!" Das ist indessen übertrieben. Auch das Griesebachsche Register lässt z. B. noch viel zu wünschen übrig. Hinter dem „Schopenhauerregister" von Hertslet steht das Frauenstädtsche Lexikon allerdings zurück, doch hat jenes wieder den Nachteil, nach längst veralteten Ausgaben zu zitieren, ein Umstand, der bei dem „Schopenhauerlexikon" weniger in Frage kommt, da man ja unmittelbar die gesuchten Stellen in ausreichender Ausführlichkeit erhält, sodass dies Werk durchaus nicht wertlos ist.

c. Frauenstädt als Kritiker und Fortbildner der Schopenhauerschen Philosophie.

Motto: Fortleben kann eine Philosophie doch nur dadurch, dass sie fortgebildet wird.
(E. v. Hartmann.)

Frauenstädt ist nicht immer der unbedingte Anhänger und Verteidiger aller einzelnen Lehren Schopenhauers gewesen und geblieben, als der er uns bisher erschienen ist. Er sagt selbst einmal bei Gelegenheit einer Erwähnung E. O. Lindners, zugleich mit offenbarer Beziehung auf sich selbst: „Überhaupt ist dieses das Kennzeichen der Schüler Schopenhauers, wodurch sich dieselben von den Schülern anderer Philosophen vorteilhaft auszeichnen, dass sie bei aller Verehrung des Meisters und bei aller Anhängerschaft doch auch ihren eigenen Kopf haben." * Es gibt in der Tat keine Schule Schopenhauers in dem Sinne, wie man

*) „Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" S. 213.

etwa von einer Herbartischen oder Hegelschen spricht. Schopenhauerianer im eigentlichen und strengen Sinne gibt es kaum. Indessen liegen die Gründe dafür auf anderem Gebiet, als wo Frauenstädt sie findet. Das Schopenhauersche System ist nicht minder dogmatisch als das Hegelsche oder Herbartische und tritt mit den gleichen Prätensionen, wie diese, auf, aber es ist reicheren und umfassenderen Inhaltes, dafür allerdings weniger geschlossen und einheitlich. Infolge der Verschiedenartigkeit seiner Prinzipien, die durch das Streben, dem ganzen grossen Bereich des Daseins gerecht zu werden und die ganze Tonskala einer so disharmonischen Wirklichkeit anklingen zu lassen, gerade mit hervorgerufen sein mochte, birgt das Schopenhauersche System zu handgreifliche Widersprüche und Paradoxien in sich, als das man es als Ganzes annehmen könnte.

Schon bei der ersten Zusammenkunft mit Schopenhauer im Juli 1846 hatte Frauenstädt, wie er erzählt,* einige Einwendungen gegen die „Welt als Wille und Vorstellung" vorgebracht und darüber eine nicht ganz befriedigende Antwort erhalten. In dem sich daran anschliessenden mehrmonatlichen Verkehr waren seine Zweifel dank der überzeugenden Beredsamkeit und dem übermächtigen Einflusse der Persönlichkeit Schopenhauers mehr und mehr zum Schweigen gebracht worden, und in seiner gleich darauf verfassten Schrift über „Vernunft und Offenbarung" stellte er sich völlig auf den Boden des Schopenhauerschen Systems. Aber allmählich, je weiter er dem Bannkreis des persönlichen Verkehrs mit seinem Meister entrückt wurde, tauchten trotz aller fortdauernden Bewunderung leise Zweifel und Bedenken — nicht gegen das ganze System, wohl aber gegen einzelne Lehren resp. deren Verträglichkeit mit anderen im Komplex des Ganzen – wieder auf. Die Briefe Frauenstädts an Schopenhauer sind, wie erwähnt, leider nicht erhalten. Jedoch hat Frauenstädt in seiner Ausgabe der Schopenhauerschen Briefe denselben vielfach erklärende

*) Vgl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn . ." S. 151 ff.

Fussnoten beigefügt, aus denen, ebenso wie aus den Briefen selbst, hervorgeht, dass er seinem Meister mit seinen Einwendungen und Skrupeln oft recht derb auf den Leib gerückt ist. So beginnt Schopenhauers Brief vom 6. August 1852 mit dem Stossseufzer: „Unser lieber Getreuer! Denn das sind und bleiben Sie, wenngleich Sie mir bisweilen das Leben etwas sauer machen. Kaum nämlich habe ich gegen Ihre Bedenken und Skrupel bestens ausgeholfen, so kommen Sie schon mit neuen.“ — „Sie möchten eigentlich über mich hinaus, und wenn Sie dann sehen, dass es nicht geht, fangen Sie mit meinen Dogmen Krakehl an.“ Die diesmal erhaltene Auskunft hatte indessen Frauenstädts Zweifel nicht zu beschwichtigen vermocht und so übersandte er Schopenhauer mit dem nächsten Brief eine ganze Sammlung von Einwürfen, „Anti-Schopenhauer“ betitelt, die ihn bereits seit fünf Jahren beschäftigt hatten. Das war Schopenhauer zu viel. „Ich muss, mein werter Freund,“ so schrieb er ihm,* „mir alle Ihre vielen und grossen Verdienste um die Verkündung meiner Philosophie vergegenwärtigen, um nicht ausser aller Geduld und Fassung zu geraten bei Ihrem letzten Briefe.“ Bei den auf diese Worte folgenden Argumentationen lässt er seinem Sarkasmus einmal recht toll die Zügel schiessen. „Die „Diatriben“ aber, wie er den „Anti-Schopenhauer“ nannte, sandte er dem Schüler ungelesen zurück.

Schopenhauer war so felsenfest von der inneren Wahrheit und Widerspruchslosigkeit seines Systems bis ins Einzelne überzeugt, dass er weit entfernt war, Einwendungen dagegen überhaupt ernst zu nehmen und alle Zweifel nur auf mangelndes Verständnis und ungenügende Kenntnis seiner Werke zurückführte. Frauenstädt scheint seine Zweifel noch einmal beschwichtigt zu haben, denn in dem folgenden Brief Schopenhauers an ihn findet sich folgender Passus:** „Es freut mich, dass Sie zu besserer Einsicht

*) Brief vom 21. August 1852.

**) Brief vom 12. September 1852.

gekommen sind, und wünsche ich, dass Sie sich, durch stets wieder aufgenommenes Studium, darin befestigen." — „Ich versichere Sie, dass Sie alle Ihre Zweifel sich aus meinen Schriften lösen konnten, wenn Sie nur zusammenbrachten, was weitverteilt dasteht."

Zwei Jahre später erschienen dann Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie", in denen er alle Kritik vermeidet und nur an einer Stelle eine Doppeldeutigkeit des Begriffs „Erscheinung" bei Schopenhauer behauptet; das Wort würde bald im Kantischen, bald im Platonischen Sinne gebraucht. Schopenhauer wollte davon natürlich nichts gelten lassen und schrieb an seinen Freund, Kreisrichter Becker: * „Bei mir Widersprüche zu suchen, ist ganz eitel: Alles ist aus einem Guss. Aber mir scheint, dass der gute Frauenstädt hat seinen Scharfsinn zeigen wollen und nur spitzfindige Kritteleien zu Markte gebracht hat. Ich muss ihm aber Vieles zu Gute halten, wenn ich bedenke, dass allein durch sein jetzt 8jähriges unausgesetztes, standhaftes Bemühen meine Philosophie jetzt endlich ins Publikum dringt". Es ist schon erwähnt, dass es bereits 1856 wieder zu einer philosophischen Kontroverse zwischen Meister und Schüler kam, die dann weniger durch den Gegensatz der Meinungen als durch den barschen und verletzenden Ton Schopenhauers zu einem beiderseitigen Abbruch des Briefwechsels führte. Von da ab vertritt Frauenstädt mehr und mehr einen selbständigen philosophischen Standpunkt seinem Meister gegenüber. Vor allem zu der Lehre von der Willensverneinung, der mystischen Krone des Schopenhauerschen Systems, hat sein verstandesklarer Rationalismus nie ein rechtes Verhältnis gewinnen können. Immer wieder setzt seine Skepsis an diesem Punkte ein, wie die Schopenhauerschen Briefe aus dem Jahre 1852 beweisen und in seiner, von Schopenhauer überhaupt ziemlich unabhängigen ethischen Hauptschrift: „Das sittliche Leben" (1866) wirft er diese Lehre offen über Bord. Den erkenntnistheoretischen

*) Briefe vom 31. März 1854.

Idealismus Schopenhauers hat er dagegen erst weit später angefochten.

Die Schopenhauersche Philosophie stand während der beiden Dezennien nach ihres Urhebers Tode im Vordergrund des philosophischen Interesses; sie bedurfte keines Herolds mehr. Aber ihre Beurteilung schwankte noch zwischen den beiden Extremen der höchsten Erhebung und tiefsten Herabwürdigung. Viele Angriffe, oft ganz ungerechtfertigte und nur auf mangelndes Verständnis zurückzuführende, kamen Frauenstädt zu Gesicht und forderten seinen Einspruch als Hüter des Schopenhauerschen Erbes heraus. Aber auch manches Bedeutsame hatte sich ereignet. Der Evolutionismus hatte seinen Siegeszug durch die Wissenschaft angetreten und bedrohte das Schopenhauersche System in seiner Ideenlehre und seiner unhistorischen Betrachtungsweise, und Eduard von Hartmann hatte in seiner „Philosophie des Unbewussten", einer kühnen Synthese von Schopenhauer-, Schelling-, Hegelscher Philosophie mit Resultaten und Theorien der neueren Naturwissenschaft, an verschiedenen Stellen die Mängel und das Unzureichende des Schopenhauerschen Systems sehr eindrucksvoll dargetan.

Diese Forderung des Zeitgeistes nach einer ihm Rechnung tragenden Reinigung und Reformierung dieses Systems mochten in Frauenstädt mit dem von ihm selber gefühlten Bedürfnis zusammenstimmen, über die Wandlungen in seinem Verhältnis zu Schopenhauer einmal volle Klarheit zu gewinnen.* So liess er denn im Jahr 1876 die „Neuen Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" erscheinen, nachdem er einzelne der in ihnen enthaltenen Erörterungen schon vorher zerstreut in Zeitschriften veröffentlicht hatte. Diese neuen Briefe sind das letzte und zugleich wichtigste der Frauenstädtschen Werke. In ihnen soll das Schopenhauersche System von innen heraus, gleichsam durch sich selbst reformiert werden, nicht etwa, wie Hartmann es getan hatte, eine Kombination mit anderweitig gefundenen Gedanken-

*) Vgl. „Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie", S. 2.

elementen vorgenommen werden. Insofern war und blieb Frauenstädt also unbedingter Schopenhauerianer, als er das Schopenhauersche System für reich genug hielt, alles aus sich selbst zu produzieren. Er ist ferner überall bemüht, seinen eigenen Umbildungsstandpunkt als mit der eigentlichen Meinung Schopenhauers im Grunde übereinstimmenden nachzuweisen. Man müsse nur aus den gefundenen Grundwahrheiten die richtigen Konsequenzen ziehen und alles mit denselben nicht im Einklang stehende entfernen. Dass es dabei ohne Zwang und gewaltsame Interpretationen des Meisters abgehe, lässt sich freilich nicht behaupten.

In seinen Auseinandersetzungen mit den wichtigsten philosophischen Richtungen seiner Zeit, wie sich dieselben namentlich aus den Schulen Kants, Hegels und Schopenhauers entwickelt hatten, hat Eduard von Hartmann* auch das Frauenstädtsche Werk einer eingehenden und bedeutsamen Kritik unterworfen, auf die wir im folgenden an einzelnen Stellen Rücksicht nehmen werden. Eine kürzere Kritik Frauenstädts enthält auch das schon erwähnte Werk von Karl Peters**. Frauenstädt und Hartmann waren einander damals nicht mehr unbekannt. Nach dem Erscheinen der „Philosophie des Unbewussten", deren souveränes Schalten mit Rüststücken aus dem Arsenal der Schopenhauerschen Philosophie dem pietätvollen Sinn des alten Jüngers nicht eingehen wollte, hatte Frauenstädt 1870 in der Vossischen Zeitung eine im ganzen absprechende Kritik veröffentlicht. Vor allem hatte er die Verbindung mit Hegelschen Spekulationen als eine Kränkung seines Meisters empfunden***, wobei es ihm wohl nicht zum Bewusstsein kam, dass er selber durch seine Verwerfung des negativen Endzweckes Schopenhauers und Annahme einer Weltentwicklung in positivem Sinne gleichfalls

*) „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" (Berlin 1877).

**) „Willenswelt und Weltwille" (Leipzig, 1883.)

***) Der Schopenhauerianer Jul. Bahnsen hatte Hartmann vorgeworfen, durch eine „Bettelanleihe zu Flickmaterial bei Hegel die Manen Schopenhauers gekränkt zu haben".

Hegelschen Ideen nahe getreten war. Es scheint, als ob Frauenstädt, dessen Ansichten über das im Schopenhauerschen System Wertvolle und zu Konservierende denen Hartmanns vielfach zuwiderlaufen, aus diesem Grunde zu einer gerechten Würdigung und Anerkennung der philosophischen Leistungen dieses ihm an Tiefe und Originalität sicherlich weit überlegenen Geistes unfähig geworden sei. Er, der sonst so Massvolle, nennt ihn, wenn auch in abschwächendem Zusammenhange, wegen seines Zurückgehens auf die Schellingsche Potenzlehre den tollsten Scholastiker, den es geben könne (S. 7)* und vermag in seinen Spekulationen nicht eine Verbesserung, sondern nur eine Verschlechterung der Schopenhauerschen Philosophie zu erkennen. Indessen ist die Übereinstimmung seiner eigenen Umbildungsversuche mit denjenigen Hartmanns grösser, als er sich eingestehen will. In der Notwendigkeit der Beseitigung des subjektiven Idealismus aus Schopenhauers System und der Ersetzung desselben durch den transzendentalen Realismus, in der Ausdehnung des Vorstellens als einer allgemeinen Eigenschaft aller Naturdinge, in der Verwerfung des ungeschichtlichen Philosophierens, in der Anerkennung des Weltprozesses als planvoller, teleologischer Entwicklung und noch in manchen andern Punkten ist Frauenstädt durchaus einer Meinung mit v. Hartmann.

Die auf 46 Briefe verteilten Betrachtungen Frauenstädts sind nun teils erläuternder, teils verteidigender, teils berichtigender Art. Von Wichtigkeit sind für uns nur die der letzten Art und eventuell die der ersten insofern, als Frauenstädt in ihnen vielfach Schopenhauer in einer zwar seinem Umbildungsstandpunkt, aber nicht Schopenhauers eigentlicher Meinung entsprechenden Weise zu interpretieren versucht.

Die ersten zwanzig Briefe sind durchweg der Verteidigung gewidmet, dann erst beginnen die eigentlich systematischen Betrachtungen und die Darlegungen der für notwendig gehaltenen Änderungen. Frauenstädt schliesst sich dabei dies-

*) Die im Text eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich in den ganzen folgenden Abschnitten des III. Teils auf die „Neuen Briefe über die „Schopenhauersche Philosophie".

mal an die sachgemässe Einteilung des Schopenhauerschen Hauptwerkes an und behandelt nacheinander Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Aesthetik und Ethik. Durch die recht unangemessene Briefform erhalten seine Ausführungen aber etwas Abgerissenes und Unwissenschaftliches, wodurch sie von der konzisen und geschlossenen Betrachtungsweise der Hartmannschen Kritik unvorteilhaft abstechen.

§ 1. Frauenstädts Stellung zur Erkenntnistheorie Schopenhauers.

Die im ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" entwickelte Erkenntnistheorie Schopenhauers ist der subjektive Idealismus*, d. h. die Lehre, die alle empirische Realität der Aussenwelt für bloss subjektiven Ursprungs, für gänzlich abhängig von den Formen unseres Intellekts, für blosse Vorstellung oder „Idee" in unserem Geiste erklärt. Der subjektive Idealismus zieht aber, wie E. v. Hartmann und neuere Denker** gezeigt haben, als unabwendbare Konsequenz den absoluten Illusionismus nach sich, in dem schliesslich die Erscheinung zum Schein und die ganze Aussenwelt zu einem bloss subjektiven Gaukelbilde herabsinkt. Als Vertreter einer realistischen Metaphysik glaubte Schopenhauer allerdings diesen Konsequenzen seiner subjektivistischen Erkenntnistheorie entgehen und durch einen geheimen Gang von innen zum Ding an sich gelangen zu können. Diese Ableitung des Dinges an sich ist aber, wie später zu zeigen, ungenügend.

*) Wir schliessen uns damit der v. Hartmannschen Terminologie an, der in seiner Schrift über den Neukantianismus usw. zwischen subjektivem und objektivem Idealismus unterscheidet, eine Distinktion, die sich mit der in transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus nicht völlig deckt. Übrigens ist die obige Bezeichnung nur für den erkenntnistheoretischen, nicht für den metaphysischen Standpunkt Schopenhauers zutreffend.

**) Vergleiche E. v. Hartmann „Neukantianismus" usw. S. 43 ff. und „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus" S. 26 ff. Aehnlich Erhardt „Metaphysik" Bd. I Kap. X.

Frauenstädt sah sich also vor die Alternative gestellt, entweder an der subjektivistischen Erkenntnistheorie seines Meisters festzuhalten und dann auf eine wirkliche Begründung seiner Metaphysik zu verzichten oder aber den Bau der realistischen Metaphysik Schopenhauers auch durch ein realistisches Fundament zu stützen. Natürlich wählte er das Letztere. Es ist nun eine erklärliche Tatsache, dass Schopenhauer nicht überall vermocht hat, die Rückwirkungen seiner Metaphysik auf seine Erkenntnistheorie zu vermeiden und dass sich namentlich in seinen späteren Werken Stellen finden, die auf eine Wandlung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten in realistischem Sinne hinzuweisen scheinen*. Aus solchen vereinzelten realistischen Velleitäten aber zu schliessen, wie Frauenstädt es tut**, dass Schopenhauer wirklich und bewusst seinen transzendentalen Idealismus zu Gunsten eines Realismus oder, in der Hartmann-Frauenstädtschen Terminologie, seinen subjektiven zu Gunsten eines objektiven Idealismus aufgegeben habe, ist durchaus unberechtigt. Im Gegenteil, er ist nie müde geworden, die „tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen", zwischen Ding an sich und Erscheinung zu betonen und auf die Unmöglichkeit hinzuweisen, etwa an der Hand der Kausalität von der Erscheinung zum realen Ding zu gelangen. Unzählige Stellen lassen sich, gegenüber jenen vereinzelten, für die letztere Auslegung beibringen. Ausdrücklich verwirft Schopenhauer z. B. die Ableitung des Dinges an sich bei Kant, da sie schliesslich doch auf den von diesem perhorreszierten transzendenten Gebrauch der Kausalitätskategorie hinauskommt. Die Anerkennung resp. Verwerfung der transzendenten Kausalität der Dinge an sich bildet aber recht eigentlich das spezifische Unterscheidungsmerkmal des objektiven und des subjektiven Idealismus. Weniger ausschlaggebend ist hierbei die Entscheidung für Realität oder Idealität von Raum und Zeit. Frauenstädt sucht

*) Eine solche Wandlung hat aus den Briefen Schopenhauers nachzuweisen gesucht Rob. Schlüter: „Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen" S. 12—26.

**) Vergl. S. 102—105 der „Neuen Briefe . . ."

nun nachzuweisen, dass in der Lehre Schopenhauers von der Erscheinung stark realistische Elemente enthalten sind. Schopenhauer sah, wenn er auch von einem kausalen Influxus seines metaphysischen Substrates, des Willens, auf die Objekte der Vorstellung nichts wissen wollte, doch andrerseits überall in den Einzeldingen die realen Objektivationsstufen des Willens und gestand damit eine enge Beziehung zwischen dem Ding an sich und den Vorstellungsobjekten zu. Überall sollte man in den Einzeldingen als ihren metaphysischen Wesenskern den Willen erkennen können. Daher denn auch das grosse Gewicht, das auf die Anschauung gelegt wird, mittels welcher das Genie, entronnen der Sphäre der Individuation, sogar zur Erkenntnis der Ideen, der „möglichst adäquaten Objektitäten des Willens oder Dinges an sich, ja selbst des ganzen Dinges an sich, nur unter der Form der Vorstellung*", gelangen kann (S. 116). „Aber als das Ding an sich offenbarend ist der angeschaute Gegenstand doch nicht absolut verschieden von dem wirklichen, die Kluft zwischen beiden ist keine unübersteigliche. Der wirkliche Gegenstand geht ja in die Anschauung ein, was gar nicht möglich wäre, wenn zwischen dem Ding an sich und den Funktionen des Intellekts keine Beziehung bestände." (S. 109). Wenn Frauenstädt nun aber die Sache so zu drehen sucht, als habe Schopenhauer den subjektiven Idealismus seiner Jugendschriften stillschweigend, aber mit Bewusstsein, in späteren Jahren gegen den objektiven vertauscht (S. 105), so ist das, wie schon angedeutet wurde, eine ganz ungerechtfertigte Behauptung, die an dieser wie an anderen Stellen, wo das Analoge geschieht, nur durch das pietätvolle Streben zu erklären ist, die Umbildungen als möglichst geringfügige erscheinen zu lassen.

Die Hauptbestandteile des subjektiven Idealismus Schopenhauers sind seine Lehren von der bloß subjektiven Gültigkeit von Kausalität, Vielheit, Raum und Zeit und von dem korrelativen Verhältnis von Subjekt und Objekt, mittelst dessen

*) Schopenhauers Werke Bd. I. S. 240.

beide nur durch einander existieren sollen. Alle diese einzelnen Lehren sucht Frauenstädt in realistischem Sinne umzuwandeln resp. umzudeuten. Seine Resultate verraten dabei eine auffallende Übereinstimmung mit denen der „Philosophie des Unbewussten". Hartmann hatte nämlich in seiner gleichfalls auf Schopenhauer zurückweisenden Grundlegung seines Systems unter Beibehaltung der Einheit und Unteilbarkeit des metaphysischen Weltgrundes zwischen diesen und die subjektive Erscheinungswelt die „Sphäre der realen Objektivation" oder der objektiven Erscheinung eingeschoben. Diese mittlere Sphäre ist bei ihm nicht nur die Sphäre des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit, sondern auch diejenige der wirklichen Kausalität, während Raum, Zeit und Kausalität als subjektive Anschauungs- und Denkformen nur ideelle Nachbilder jener realen Daseinsformen repräsentieren. In ähnlicher Weise geht Frauenstädt von dem bei Schopenhauer zwischen dem einen, unteilbaren Weltwillen und den Einzelerscheinungen in der Mitte liegenden Reich der Ideen aus, denen er zwar keine primäre Realität, die nur dem Willen an sich zukommt, wohl aber eine „sekundäre Realität" beilegen will (S. 113). Bis hierher würde sich Schopenhauer mit ihm einverstanden erklären können. Nun aber spricht er den einzelnen Dingen und ebenso den Ideen, welch letztere bei Schopenhauer nur „die erste und allgemeinste Form alles Objekts, nämlich die des Objekt-für-ein-Subjekt-Seins" besitzen, auch Räumlichkeit, Zeitlichkeit, kausale Beziehung und Vielheit zu, alles Formen, die Schopenhauer als Medium und Prinzip der konkreten Einzelerscheinungen betrachtet und ihnen allein beilegt. Raum, Zeit, Kausalität und Vielheit sollen daher ebenfalls jene sekundäre Realität besitzen. Durch eine Reihe sehr kühner Schlüsse oder besser Behauptungen sucht Frauenstädt dies zu erweisen: „Die Ideen — sind reale Erscheinung des Willens, und derselben sind mehrere; folglich ist die Vielheit real. Die Ideen als gleichbedeutend mit den Naturkräften sind ferner das den einzelnen Ursachen ihre Kraft zu wirken Erteilende; folglich ist die Kausalität real. Endlich sind die Ideen als teils koëxistierende, teils sukzedierende Naturstufen räumlich neben

und zeitlich nach einander; folglich sind Raum und Zeit real.“ (S. 113.) Das heisst denn doch nicht viel weniger als den naiven Realismus wieder zu etablieren und von seinem Gesichtswinkel aus zu argumentieren. Das Ausgehen von den Ideen war einfach eine petitio principii, da ihre Existenz ohne weiteres vorausgesetzt wird. Die Auslegung derselben bei Schopenhauer als realer Naturkräfte gibt Frauenstädts Ausführungen wenigstens eine gewisse Berechtigung, doch wäre wohl noch eine nähere Begründung dieser allerdings zweifellos richtigen Auffassung zu wünschen gewesen. Jedenfalls musste aber die Realität der Naturkräfte resp. Ideen auch erst bewiesen werden, und dies konnte nur auf ganz anderem Wege, als er hier eingeschlagen war, geschehen. Ferner war zu beachten, dass die Auffassung der Schopenhauerschen Ideen als der realen Naturkräfte eine wesentliche Begriffsverengung darstellt, ein Umstand, der ebenfalls mit Stillschweigen übergangen wird.

Abgesehen von ihrer mangelhaften Begründung besitzt aber die Frauenstädtsche Umbildung dieser erkenntnistheoretischen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems ihre gute sachliche Berechtigung. Die immanente Kausalität der Erscheinungswelt, die bloss phänomenal genommene Vielheit waren in der Tat ebenso wenig aufrecht zu erhalten, wie der Correlativismus, welch letzteren Frauenstädt übrigens, wie wir sehen werden, mit wirklichen Gründen widerlegt. Etwas anders lag die Sache mit Raum und Zeit, deren reale Gültigkeit buchstäblich nur ex cathedra dekretiert wird. Während sich über Kausalität und Vielheit wenigstens einige Auseinandersetzungen finden, ist dies über Raum und Zeit ganz und gar nicht der Fall. Dies Problem hat aber durch die Arbeit unserer grössten Denker eine derartige Vertiefung erfahren, dass man sich als Philosoph nicht mehr mit dem einfachen Hinweis auf die Erfahrung darüber hinwegsetzen darf.

Die Stellungnahme zum Kausalitätsproblem wurde schon als in erster Linie über den erkenntnistheoretischen Standpunkt entscheidend angesprochen. Schopenhauer kennt mit

Kant nur eine immanente Kausalität der Vorstellungsobjekte und will von ihrer transzendenten Gültigkeit nichts wissen. Ganz konsequent lehrt er demnach: „Alle Ursache ist Gelegenheitsursache“,* „der Wille aber ist nie Ursache“.** Denn hätte er der Erscheinungswelt eine kausale Abhängigkeit von seinem metaphysischen Weltwillen zugestanden, d. h. die Veränderungen der Erscheinungswelt auf Veränderungen im Ding an sich zurückgeführt, so hätte er damit gerade eine transzendente Kausalität anerkannt und das wollte er, schon der starren Geschlossenheit seines Monismus zu Liebe, um keinen Preis; der Monismus in dieser Form war nämlich sofort gefährdet, sowie der Begriff der Veränderung auch auf das Ding an sich erstreckt wurde, von einem einzigen Ding an sich konnte man dann schon nicht mehr sprechen.

Demgegenüber bemerkt Frauenstädt mit Recht, dass man das in der Erscheinung zutage tretende Wirken eines Dinges und das Sichausdrücken seines Wesens in derselben gar nicht anders als in kausalem Sinne verstehen könne. „Was in aller Erscheinung wirkt, ja die Voraussetzung des Wirkens jeder äusseren Ursache ist, das ist doch wohl auch Ursache zu nennen. Es ist sogar die wichtigste, die entscheidende, weil die Grundursache da Erscheinung.“ (S. 125.) In Wirklichkeit hat aber auch Schopenhauer ebensowenig wie die heutigen Vertreter dieses Standpunktes mit der rein immanenten Kausalität Ernst machen können. Die immanente Kausalität, streng durchgeführt, bedeutet das Ende nicht nur aller Metaphysik, sondern aller Erkenntnis überhaupt. Denn auf der Voraussetzung ihrer transzendenten Gültigkeit ist Wissenschaft und Philosophie so gut wie das tägliche Leben und Handeln aufgebaut; alle empirischen Schlüsse und Urteile gehen in diesem Sinne auf etwas Transzendentes. Die transzendente Kausalität ist das Grundprinzip aller Erfahrungsverwertung überhaupt.

Die zweite Hauptstütze des subjektiven Idealismus

---

*) Werke, Bd. I, S. 197.
**) I, S. 199.

Schopenhauers ist sein schon erwähnter Korrelativismus, der sich in dem Satz: „Kein Objekt ohne Subjekt" ausspricht und demgemäss das Verhältnis beider kein kausales sein soll. In Konsequenz seiner Objektivierung der Erscheinungswelt musste Frauenstädt diese Lehre natürlich fallen lassen, suchte aber ein solches Fallenlassen bereits Schopenhauer wieder zu imputieren, ein Versuch, der ebenso wie der frühere misslingen musste. Er macht gegen Schopenhauer geltend, dass die unmittelbare Korrelation zwischen Subjekt und Objekt doch nur als eine begriffliche verstanden werden kann (S. 130). Subjekt und Objekt sind Beziehungsbegriffe und als entgegengesetzte Pole in der Vorstellung untrennbar mit einander verschmolzen. Aber die diesen beiden Polen der Vorstellung realiter korrespondierenden Korrelate sind darum doch von einander unabhängig und zu trennen in das erkennende Bewusstsein, mag es nun Vorstellungen haben oder nicht und in das reale Ding, mag es schon Objekt einer Vorstellung geworden sein oder nicht. Denn die bewusstseinstranszendente Realität — nicht der Vorstellungen oder Erscheinungen als solcher, sondern des ihnen unabhängig davon, dass sie Vorstellungen oder Erscheinungen sind, zugrunde liegenden Wesens, der ihnen innewohnenden wirkenden Kräfte hatte Frauenstädt ja vorher als notwendig nachgewiesen oder doch angenommen und postuliert. Dass nun aber, so hätte Frauenstädt fortfahren können, die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als eine gegenseitige Beeinflussung und Wirkung auf einander und darum als kausal anzusehen ist, bedarf eigentlich gar keines Beweises mehr; denn es ist das Natürliche und unmittelbar Evidente. Nur die gegenteilige Meinung würde eines Beweises bedürfen, und Schopenhauer hat einen solchen ja auch versucht. Neben dieser Unmöglichkeit bleibt aber als Drittes nur noch die praestabilierte Harmonie übrig. Frauenstädt sucht aber noch einen besonderen Beweis für seine Ansicht zu führen, indem er vom Begriff der Veränderung ausgeht und in der Vorstellung eine Veränderung sowohl des Subjektes als auch des Objektes konstatiert.

Das Objekt geht, indem es vorgestellt wird, in die Formen des vorstellenden Subjektes ein und das Subjekt „empfängt vom Objekt einen spezifisch bestimmten Inhalt, es wird durch das Objekt zu einer ganz bestimmten Vorstellung genötigt." — „Folglich treten Subjekt und Objekt beim Vorstellen in ein Kausalitätsverhältnis zu einander; denn sie verändern einander gegenseitig; jedes wird Ursache der Veränderung des anderen." (S. 131, 127—130.)

§ 2. Die reale Individuation und der Monismus.

Frauenstädt folgert, wie wir hörten, die Realität der Vielheit nicht aus der transzendenten Gültigkeit der Kausalität, sondern aus der Realität der Ideen, deren mehrere seien (S. 113). Und erst hieraus soll sich dann die Realität der Kausalität ergeben. Indessen ist anzunehmen, dass Frauenstädt, ohne sich dessen bewusst zu sein, den Schluss in umgekehrter Richtung vollzogen hat. Denn die Ideen sind ja sicherlich kein Prius aller Erfahrung, sondern überall erst durch Abstraktion aus ihr gewonnen, sie sind „verewigte Sinnendinge," um mit Aristoteles zu reden. Das ursprünglich Gegebene ist überall nur die einzelne Erfahrung als solche, die erst hinterher die Realität der Ideen verbürgen mag. Frauenstädt geht also im Grunde von der Vielheit der Einzeldinge aus und gerät in einen Zirkelschluss, wenn er aus der realen Vielheit auf eine Realität der Vielheit schliesst. Der Schluss von der Vielheit der Erscheinungen auf eine Vielheit der Dinge an sich soll damit nicht etwa überhaupt verworfen werden; er behält sein gutes Recht, nur muss man sich über die dabei gemachten Voraussetzungen klar sein, und hier mangelte es bei Frauenstädt. Die allgemeine Voraussetzung dieses Schlusses war aber die transzendente Gültigkeit der Kausalität, die vorher sicher gestellt sein musste und nicht erst aus der Tatsache der Vielheit deduziert werden durfte. Die Annahme einer realen Vielheit ist vielmehr schon ein Schluss an der Hand des Kausalitätsgesetzes. Die Existenz eines

realen Substrates der Erscheinungswelt und die objektive Gültigkeit der Kausalität vorausgesetzt, ergibt sich ebenso leicht wie notwendig die Folgerung einer realen Vielheit innerhalb dieses Substrates und ferner auch die qualitative Verschiedenheit dieser einzelnen realen Dinge: „Die Vielheit und Verschiedenheit der Erscheinungen setzt also notwendig eine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge an sich voraus*."

Offenbar war die Verschiebung der erkenntnistheoretischen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems, wie Frauenstädt sie vorgenommen hatte, eine sehr bedeutende; sie musste die mannigfachsten Konsequenzen für die übrigen Teile des Systems nach sich ziehen. Vor allem musste die Verlegung der Schopenhauerschen Individuationsprinzipien aus der subjektiven in die objektive Sphäre Frauenstädt zu einer neuen Begründung des Monismus, den er als Willensmonismus beibehalten will, verpflichten. Denn es ist durchaus nicht ohne weiteres einzusehen, wie diese Naturkräfte, als welche Frauenstädt die Schopenhauerschen Ideen allgemein anzusprechen geneigt ist**, eine metaphysische Einigung und Zusammenfassung im Weltgrund finden sollen, da ihnen in ihrer Vielheit und Verschiedenheit doch eine bewusstseinstranszendente Realität beigelegt wird. E. v. Hartmann, der auf demselben erkenntnistheoretischen Boden wie Frauenstädt steht, hat sich der Notwendigkeit der Aufsuchung neuer Stützen für seinen Monismus nicht entzogen. Frauenstädt aber ist garnicht in eine irgendwie zusammenhängende Erörterung dieser metaphysischen Kernfrage eingetreten. Sein nüchtern analysierender Rationalismus vermochte ihm nicht die spekulative Kraft, die synthetische Intuition, die schwungvolle Phantasie eines Schelling, eines Schopenhauer, eines Hartmann zu leihen, die notwendig waren zur Lösung oder auch nur zu dem Wagnis eines Lösungsversuches dieses gewaltigen und letzten Problemes. Wir dürfen derartiges nicht von Frauenstädt fordern. Aber was wir fordern dürfen,

*) Erhardt „Metaphysik" Bd. I, S. 572.
**) Vergl. S. 169 der „Neuen Briefe . . . ."

ist die klare Einsicht und das offene Eingeständnis der Ungelöstheit des Problems. Statt dessen will er uns glauben machen, als sei der Monismus eine durch die Schopenhauersche Philosophie erwiesene Tatsache, die durch die vorgenommenen erkenntnistheoretischen Veränderungen garnicht alteriert werde, oder gar etwas Selbstverständliches, eine Notwendigkeit, mit der man sich ohne viel Worte abzufinden habe. Um aber nicht ungerecht zu sein, dürfen wir nicht vergessen darauf hinzuweisen, dass der Voluntarismus und also auch der metaphysische Willensmonismus Schopenhauers für Frauenstädt die philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν bedeutete. Und wer wäre von solchen Lieblingsüberzeugungen frei, denen er huldigt auch ohne zureichenden Grund!

Was nun die Frage nach der Vereinbarkeit des metaphysischen Monismus mit einer realen Vielheit der Dinge betrifft, so dürfen wir daran erinnern, dass ja Schopenhauer auch in bezug auf das Individuationsproblem nicht durchaus als subjektiver Idealist anzusehen ist und dass er nicht immer, wie wir im Gegensatz zu v. Hartmann * meinen, dieses Problem als durch seinen Idealismus erledigt hingestellt hat. Er sagt vielmehr an einer Stelle ** mit Rücksicht auf den moralischen Charakter ausdrücklich, „dass die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch blosse Erscheinung ist; sondern dass sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen wurzelt". Wie tief nun aber hier, so fährt er fort, ihre Wurzeln gingen, gehöre zu den Fragen, deren Beantwortung er nicht unternehme. — Auch in den Briefen an Frauenstädt findet sich ein ähnlicher Passus. Damit ist zunächst zwar nur eine bis ins Metaphysische reichende Verschiedenheit der Individualcharaktere angenommen. Aber das Prinzip der bloss subjektiven Individuation und also auch des starren Monismus war doch an einer Stelle durchbrochen, und das musste zu den weitgehendsten Folgerungen

*) Vgl. „Neukantianismus", S. 128.

**) Parerga und Paralipomena II, § 116.

Anlass bieten. Schopenhauer suchte sich davor zu schützen, indem er das Problem für absolut transzendent erklärte, ein Ausweg, den man natürlich nicht gelten lassen kann. Immerhin mochte dies für Frauenstädt, der Schopenhauers Meinung in diesem Punkte kannte,* Veranlassung geworden sein, sich ebenfalls nicht in eine derartige Erörterung einzulassen.

Wir können uns aber trotzdem wenigstens von der Art und Weise, wie Frauenstädt dies Problem aufgefasst hat, aus einzelnen Andeutungen und aus seiner ganzen Stellungnahme überhaupt, ein ungefähres Bild machen, das zugleich als Abschluss der erkenntnistheoretischen Betrachtungen von Wichtigkeit ist. Ähnlich wie v. Hartmann** unterscheidet er im Verhältnis der Dinge zu unserer Vorstellung derselben drei Sphären, die er dann aber noch um eine vierte vermehrt. Die erste ist die der rein subjektiven Vorstellungswelt. Die zweite ist die dieser Vorstellungswelt zugrunde liegende und ausserhalb unseres Bewusstseins existierende Sphäre der realen Individuation, die in die Formen von Raum, Zeit, Kausalität und Vielheit als reale Qualitäten geordnet ist. Frauenstädt bezeichnet sie mit Schopenhauer auch als die Sphäre der „Objektivation" oder der „objektiven Manifestation des Dinges an sich" (S. 111); ihre Realität ist aber nur eine „sekundäre", keine primäre oder obsolute. (S. 113.) Absolute Realität kommt nur der dritten Sphäre zu, die das Ding an sich der zweiten, der „objektiven" Erscheinung, wie v. Hartmann sie nennt, darstellt und sich zu dieser ebenso verhält, wie diese selbst zur subjektiven Erscheinung. Dieser dritten Sphäre, die als der einheitliche, unteilbare Weltgrund oder mit Schopenhauer als der Weltwille bezeichnet wird, kommt in bezug auf unser Erkennen zwar absolute Transzendenz zu, jedoch muss sie als notwendig postuliert werden. Bis hierher kann man Frauenstädt im allgemeinen folgen, wenn auch seine Fassung der zweiten Stufe, der objektiven Erscheinung nicht ganz ein-

*) Vgl. „A. Schopenhauer. Von ihm. Über ihn." S. 434 fg.
**) Vgl. „Neukantianismus", S. 158.

wandsfrei ist. Nun tritt aber noch eine weitere Komplikation hinzu: es musste die Ideenlehre Schopenhauers untergebracht werden, auf die ja auch Frauenstädt ein so grosses Gewicht legte, indem er sie, wie wir sahen, zum Ausgangspunkt für seine erkenntnistheoretischen Umbildungen nahm. Bei Schopenhauer bilden die Ideen ein Mittelreich zwischen dem einen, unteilbaren metaphysischen Willen und der Welt der empirischen Einzeldinge; diese sind erst die mittelbaren, die Ideen aber die unmittelbaren Objektivationen des Willens. Ihnen konnte daher in der Frauenstädtschen Umbildung keine andere Stelle als zwischen dem Weltwillen und der objektiven Erscheinung gegeben werden. Ein Zusammenfallen mit der Sphäre der realen Dinge wäre für sie mit einem Wegfall gleichbedeutend gewesen und als letzte Prinzipien, etwa im Sinne eines metaphysischen Pluralismus, wollte Frauenstädt sie nicht verwenden. Die Einführung der Ideen als eine besondere Objektivationssphäre ist aber schon aus dem Grunde sehr anfechtbar, weil sie in der Frauenstädtschen Umbildung keine charakteristischen Eigenschaften mehr besitzen, sondern ganz im Medium der realen Einzeldinge ihre Existenz haben sollen: Raum, Zeit und Kausalität sollen neben der Vielheit ihnen ebenso wie den Einzeldingen zukommen (S. 192), und es ist nicht einzusehen, wozu sie eigentlich da sind und weshalb sich der Wille nicht direkt in den realen Einzeldingen objektiviert. Ja man könnte sagen, dies Letztere wäre viel verständlicher und leichter vorzustellen, als dass sich der Wille vorerst in den Ideen objektivieren sollte. Ferner würden, wenn Frauenstädt recht hätte, unsere Vorstellungen uns erst das dreifach modifizierte und abgeschwächte Bild des wahren Seins widerspiegeln, ein komplizierter Vorgang, für dessen Erklärung Frauenstädt nichts getan hat. An einer Stelle aber hat er sich wenigstens über das Verhältnis des einheitlichen Weltwillens, wie er ihn verstand, zu seinen einzelnen Erscheinungen dahin ausgesprochen, dass dieser nicht, wie Schopenhauer lehrte, in jeder seiner Erscheinungen ganz und ungeteilt enthalten sei, sondern dass er nur den einheitlichen Grund aller der

empirisch verschiedenartigen Einzelerscheinungen darstelle: „Die Einheit und Unteilbarkeit des Weltwillens kann nicht darin bestehen, dass er in jeder einzelnen Erscheinung ganz ist, sondern nur darin, dass er das einheitlich Umfassende seiner sämtlichen abgestuften und individualisierten Erscheinungen ist". (S. 91.)

§ 3. Das Verhältnis von Wille und Vorstellung.

Die Lehre Schopenhauers von dem allgemeinen Verhältnis von Wille und Intellekt ist die, dass sich der Wille auf den höchsten Stufen seiner Objektivation, erst vom Tierreich an aufwärts, gleichsam als ein Werkzeug zur besseren Erreichung seiner Zwecke den Intellekt schafft, der sich mit der Organisationsstufe des Tieres immer mehr steigert, bis er schliesslich im Menschen seine höchste Blüte erreicht. Der Wille erzeugt also den Intellekt aus sich, er ist das Prius desselben, dem im Vergleich zu ihm nur eine sekundäre Bedeutung zukommt. Wille und Intellekt verhalten sich daher wie Substanz und Akzidens, der Intellekt ist physisch, der Wille aber ist metaphysisch*. Diese Lehre Schopenhauers hatte von seiten v. Hartmanns in der „Philosophie des Unbewussten" eine Modifikation dahin erfahren, dass zunächst Wille und Vorstellung als empirische Erklärungsprinzipien in gleichem Masse verallgemeinert, sodann aber auch metaphysisch für die beiden gleichwertigen Attribute des All-Einen erklärt worden waren. Eine Mittelstellung zwischen beiden nimmt Frauenstädt ein. Die Ausdehnung des Vorstellens auf die ganze empirische Welt fordert auch er, lehnt aber eine Ausdehnung bis ins metaphysische Gebiet ab, um den Willensmonismus Schopenhauers nicht preisgeben zu müssen. Auch will er den Primat des Willens für die empirische Welt trotz seiner Verallgemeinerung

*) Vergl. als eine Fortsetzung dieser Darstellung des Verhältnisses von Wille und Intellekt bei Schopenhauer S. 78 fg. der vorliegenden Abhandlung.

des Vrstelleons durchaus aufrecht erhalten. Nun kennt aber v. Hartmann, der für die bewusste Vorstellung gleichfalls den Primat des Willens annimmt, ausser dieser, selbst auf ihren niedrigsten und dumpfesten Stufen, noch die hiervon generell nicht graduell verschiedene „absolut unbewusste Vorstellung". Für diese echte unbewusste Vorstellung soll der Primat des Willens nicht mehr gelten, vielmehr wird sie dem Willen als gleichwertiges Prinzip koordiniert. Auf diesem Wege ist dann v. Hartmann weiter auch zu der Koordination von Wille und Vorstellung als Attributen seines Absolutums gelangt. Frauenstädt lehnt nun im Gegensatz zu seiner mehr zustimmenden früheren Ansicht* diesen Begriff einer absolut unbewussten Vorstellung als „einen Widersinn, eine contradictio in adiecto" (S. 39) rundweg ab und lässt nur den einer relativ unbewussten Vorstellung gelten. Demgemäss glaubte er sich auch nicht mehr zu der Annahme einer Koordination von Wille und Vorstellung als gleichberechtigter metaphysischer Prinzipien verpflichtet und liess nicht ganz konsequenterweise, um seinen Willensmonismus aufrecht zu erhalten, den empirischen Primat des Willens auch für das metaphysische Verhältnis beider entscheidend werden (S. 70).

Zur Begründung seiner Ausdehnung des Vorstellens auf die gesamte Erscheinungswelt bringt Frauenstädt nun eine Reihe von Argumenten vor, die er möglichst Schopenhauers eigenen Ausführungen zu entnehmen sucht, um darzutun, dass er nur eine in seines Meisters Lehre schon enthaltene Konsequenz vollziehe. Er scheint damit diesmal nicht ganz Unrecht zu haben, denn es finden sich allerdings in den Werken Schopenhauers Andeutungen nach dieser Richtung hin. So schreibt dieser z. B. in den Parergis** auch den Pflanzen, wegen ihrer Fähigkeit auf Reize zu

*) In der Kritik der ersten Aufl. der „Ph. d. Unbew." in der Sonntagsbeilage Nr. 8 der Vossischen Zeitung 1870. Frauenstädt hatte hier die unbewusste Vorstellung v. Hartmanns im Ganzen gelten lassen.

**) z. B. Parerga II, § 33.

reagieren, eine gewisse Perzeptionsfähigkeit zu. Ferner beruft* sich Frauenstädt auf die letzten Seiten des Kapitels „Physische Astronomie" im „Willen in der Natur", wo Schopenhauer von den beiden grossen Identitäten, der des Willens auf allen Stufen und der der willenbewegenden Kausalität auf allen Stufen spricht und u. a. Folgendes sagt: „Überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agiert ohne Kausalität. — — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter, als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist: die andere Seite ist Wille".** Dies legt nun Frauenstädt so aus, als habe Schopenhauer wirklich an eine Ausdehnung des Vorstellens nicht nur auf die ganze organische Welt, sondern auch auf die anorganische, unbelebte Natur gedacht. Er sagt nämlich: „Da nun Schopenhauer von den beiden grossen Identitäten, die er lehrt, die eine, die des innern Faktors aller Bewegung, nach ihrer höchsten Stufe Wille benannt hat, so sehe ich nicht ein, warum wir nicht berechtigt sein sollten, auch die andere, die des äussern Faktors, nach ihrer höchsten Stufe Vorstellung zu nennen.. Die Billardkugel, die auf einen empfangenen Stoss in Bewegung gerät, stellt freilich den stossenden Körper nicht vor, aber den Stoss selbst muss sie doch irgendwie inne werden, perzipieren, und dies ist ja schon ein, wenn auch der niedrigste und dumpfeste Grad des Vorstellens" (S. 37).

Zunächst ist aus sachlichen Gesichtspunkten hiergegen einzuwenden, dass sich eine solche Verallgemeinerung des Vorstellens der Natur der Sache nach nicht über das Niveau eines blossen Analogisierens erheben kann. Für die organische Welt bis zu den Pflanzen herab mag man allenfalls noch in dem Phänomen der Reizperzeption ein gemeinsames geistiges Prinzip finden können. Aber für die Ausdehnung des Vorstellens unter die Grenze des Lebens auf Veränderungen der anorganischen Natur als einen bloss

*) Vergl. S. 36—37.

**) Werke III, S. 291.

graduell von der Perzeption verschiedenen Vorgang lässt sich nach unserer Meinung nicht der geringste empirische Beweisgrund vorbringen. Etwas anderes ist die aktive Perzeption eines Reizes, etwas anderes die passive Affektion durch Druck oder Stoss.

Ferner ist Frauenstädt entgegenzuhalten, dass auch seine Interpretation Schopenhauers zum Teil zweifelhaft, mindestens aber einseitg ist. Schopenhauer wollte sicherlich nichts weiter sagen, als dass der Wille auf allen Stufen eines äusseren Anstosses, einer kausalen Beeinflussung bedürfe, um wirksam zu werden, ohne darum eine Gleichartigkeit seiner Erscheinung nach der Seite der Vorstellung hin behaupten zu wollen. Nur in dem überall gleichen Effekt der den Willen bewegenden Ursachen, mochten sie nun mechanische Ursache, Reiz oder Motiv sein, sah er ihr Gemeinsames und Verwandtes, nicht aber wollte er aus dieser äusseren Übereinstimmung ohne weiteres auch eine innere Wesensverwandtschaft herleiten. Dass Schopenhauer wirklich nur die Gleichheit der Kausalität und nicht die der Vorstellung gemeint hat, wird auch dadurch offenbar, dass er die grösste Deutlichkeit der Kausalität ausdrücklich den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens zuspricht*, während doch die Vorstellung ihre Ausprägung gerade auf den höchsten Stufen findet.

Aber auch angenommen, die Frauenstädtsche Auslegung wäre berechtigt und Schopenhauer hätte mit den Worten der zitierten Stelle wirklich den Sinn verbunden, den Frauenstädt in ihnen findet, so bleibt doch diese ganze Interpretation immer noch höchst einseitig. Denn wenn man das Schopenhauersche System als Ganzes nimmt und nicht bloss einzelne Stellen aus dem Zusammenhang herausreisst, so kann man niemals behaupten, dass Schopenhauer ernstlich an eine Verallgemeinerung des Vorstellungsbegriffs gedacht habe. Im Gegenteil, Schopenhauer ist prononcierter Voluntarist und dieser Voluntarismus, den Frauenstädt ja im

*) Werke III, S. 291.

übrigen auch gerade aufrecht erhalten will (S. 87), ist das eigentlich charakteristische Merkmal seines Systems. Wie wenig Schopenhauer von psychischen Vorgängen in der anorganischen Natur wissen wollte, geht ferner schon aus der Tatsache hervor, dass ihm die Vorstellung und alle seelischen Prozesse überhaupt im Sinne einer materialistischen Physiologie Hirnprodukt sind, eine Lehre, die durch die andere, dass alle Materie, also auch die der Nervenzentra, wieder die blosse Sichtbarkeit eines vorstellungslosen Willens sein soll, nicht aufgehoben wird. Alles Empfinden, Vorstellen, Denken ist nach Schopenhauer unwiderruflich an das Vorhandensein von Nervensubstanz geknüpft.

Um nun aber der eigentlichen Wurzel dieses Frauenstädtschen Fortbildungsversuches nahe zu kommen und ihn in der richtigen Weise zu verstehen, bedarfs es einer anderweitigen Erwägung, die sich auf den Ausgangspunkt des Schopenhauerschen Philosophierens bezieht. Schopenhauer begründet seinen Voluntarismus etwa in folgender Weise*: Unmittelbar und direkt erkenne ich in mir meinen Willen als meinen metaphysischen Wesenskern. Nun ist mir ausser Wille und Vorstellung direkt nichts weiter bekannt. Eines von beiden muss also auch der Aussenwelt zu Grunde liegen. Die Welt kann aber nicht in der Vorstellung aufgehen, und andererseits finden wir nirgends eine anderweitige Realität, die wir der Körperwelt unterlegen könnten, als eben den Willen — eine Behauptung, die Schopenhauer nicht weiter beweist, wodurch seine Argumentation an dieser Stelle lückenhaft wird —, folglich muss der Wille das metaphysische Substrat der Aussenwelt sein. Im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung", vor allem aber in seiner Schrift „Über den Willen in der Natur" hat Schopenhauer auch versucht, eine eingehende objektive Begründung dieser zunächst nur mehr spekulativ deduzierten Annahme zu geben.

Ist nun aber diese Annahme richtig, dass der

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, § 19.

gesamten äusseren Natur ein dem meinigen nicht bloss analoger, sondern wesensgleicher Wille zu Grunde liegt, so muss es erlaubt sein, anthropomorphistisch aus meinem Ich heraus auf die Welt, aus meinem Mikrokosmos auf den mich umgebenden Makrokosmos zu schliessen und den letzteren nach Massgabe des ersteren zu konstruieren.

Wenn man nun, wie Frauenstädt es wirklich tut* (S. 25—31), diesen Anthropomarphismus einmal hypothetisch als berechtigt annimmt, so wird man auch vielleicht den Frauenstädtschen Fortbildungsversuch in dem erwähnten Punkte als eine richtige Konsequenz der Schopenhauerschen Grundvoraussetzungen gelten lassen. Dann hatte Frauenstädt ein gewisses Recht, dem Willen als eine gleich elementare Grundfunktion unseres psychischen Ichs das Erkennen, das Vorstellungsvermögen an die Seite zu stellen und seine Übertragung auf die Welt der Objekte in analoger Weise zu fordern, wie Schopenhauer dies für den Willen getan hatte. Frauenstädt erklärt in diesem Sinne, er sei weit entfernt davon, Schopenhauer aus seinem Anthropomorphismus einen Vorwurf zu machen, er müsse ihm nur den Vorwurf machen, darin nicht weit genug gegangen zu sein, weil er bloss den Begriff des Willens verallgemeinert habe und nicht auch den der Vorstellung, „während doch aus dem Grundgedanken seiner Metaphysik folge, dass alle Wesen einerseits wollend und andrerseits vorstellend seien (S. 34). Wenn aber die Schwierigkeiten, in die das Schopenhauersche System bei konsequenter Fortbildung aus seinen Grundvoraussetzungen notwendig einmal geraten musste, hier sogleich zutage traten, so war dieser Umstand dann nicht durchaus auf das Konto Frauenstädts zu setzen. Diese Schwierigkeiten lagen in der Gefährdung des Schopenhauerschen Willensmonismus, an dem Frauenstädt ja festhalten wollte, und der alsbald in Frage gestellt wurde, wenn man mit der logisch geforderten, gleichmässigen Verallgemeinerung

*) Frauenstädt musste dies gewissermassen, wenn anders er überhaupt noch ein Schopenhauerianer bleiben und nicht völlig aus den Bahnen der Schopenhauerschen Philosophie heraustreten wollte.

des Vorstellens neben dem Wollen Ernst machte. Schopenhauer hatte seine offenbare petitio principii * durch die Inkonsequenz seines einseitigen Voluntarismus verdeckt. Frauenstädt sah diese Inkonsequenz, suchte sie zu vermeiden, blieb dann aber, seinem Monismus zuliebe auf halbem Wege stehen. Konsequenter war E. v. Hartmann, der — die Berechtigung der Übertragung unserer psychischen Grundfunktionen auf die Welt ausser uns vorausgesetzt — die Notwendigkeit einer gleichmässigen Entwicklung von Wille und Vorstellung bis ins methaphysische Gebiet hinein einsah, dadurch allerdings in einen gewissen Dualismus ** geriet (S. 47) Diesen metaphysischen Dualismus vermied nun Frauenstädt zwar, ging aber dafür andererseits der aus der Verallgemeinerung des Vorstellens, des intelligenten Prinzips, erhofften Vorteile wieder verlustig, wie sich auch noch bei seiner Teleologie zeigen wird. Zwecks Zurückführung des Erkennens auf das Wollen zerlegt er den einheitlichen Willen Schopenhauers in den allgemeinen Lebenswillen, der die Grundlage des gesamten empirischen Seins bildet, und den „Erkenntniswillen" (S. 62 fg.), der die metaphysische Seite der Erkenntnisfunktion sein soll. Der Wille insgesamt schliesst beide in sich. Ihn ergreift irgendwann einmal — um im Stil Schopenhauers zu sprechen — die „Sehnsucht" zu erkennen, er wird zum Erkenntniswillen, der nun eben das Erkennen bewirkt. Auf diese Weise wollte Frauenstädt den Dualismus zwischen Wollen und Erkennen, den er bei Schopenhauer findet, vermeiden (S. 67 – 69), sah aber nicht, dass er seine Verallgemeinerung des Vorstellens dadurch wieder illusorisch machen musste. Er hatte soeben das aktive Hervortreten des Willens überall von einem Erkennen abhängig gemacht, der Wille sollte nicht wollen können, ohne zu erkennen; aber gerade das Erkennenwollen sollte er können, ohne zu erkennen. Diesen Widerspruch hat auch K. Peters treffend charakterisiert: „Frauenstädts Erweiterung des Begriffs Wille

*) Vergl. S. 75 dieser Abhandlung.

**) Vergl. hierzu auch Joh. Volkelt: „Das Unbewusste an der Pessimismus" (Berlin 1873). Zweiter Abschnitt.

ist um nichts brauchbarer, als der Schopenhauersche „dumme Wille". Denn wenn der Wille sich erst das Vorstellen schafft, so bleibt ja doch dieselbe Schwierigkeit wie dort: nämlich, wie es denn möglich sei, dass der bis dahin vorstellungslose Wille zum Vorstellen, als Willensobjekt, gelangen könne. Es ist eine wunderliche Inkonsequenz, dass der Wille zwar an sich nichts wollen könne, ohne es vorzustellen; aber doch vorstellen-wollen könne, ohne dies vorzustellen: gehen wollen, greifen wollen usw. soll nur möglich sein mit und bei einem Vorstellen, aber vorstellen-wollen soll auch der ganz dumme Wille können. Der Widerspruch und die Absurdität davon liegt auf der Hand".*

Im Anschluss an diese Betrachtungen über das allgemeine Verhältnis von Wille und Vorstellung in der Natur wird es angebracht sein, auch auf das spezielle psychologische Verhältnis von Wille und Intellekt einen Blick zu werfen, dessen unhaltbare Auffassung bei Schopenhauer Frauenstädts Widerspruch mit Recht herausgefordert hat. An der Zweiteilung der psychischen Funktionen in Wille und Erkenntnisvermögen hält Frauenstädt aber ebenso wie v. Hartmann fest und verteidigt dieselbe in einem besonderen Abschnitt (S. 78—80); im übrigen lässt er sich jedoch Schopenhauer gegenüber von richtigeren psychologischen Anschauungen leiten. Schopenhauer hatte nämlich Wille und Intellekt nicht nur völlig von einander getrennt, sondern sie sogar in ein gegensätzliches Verhältnis zu einander gebracht. Er vergleicht den Intellekt mit einem Diener, der nur die Befehle seines Herrn, des Willens, auszuführen hat. Dies ist die gewöhnliche Rolle des Intellekts. Nun kann aber im Genie eine solche Steigerung des Intellekts eintreten, dass ein Überschuss über das zum Dienste des Willens erforderliche Mass erreicht wird, mittels dessen ein willensfreies Erkennen möglich wird. Dem Intellekt wohnt von Natur dies Streben inne, sich vom Dienste des Willens frei zu machen, im allgemeinen aber gelingt ihm das nicht. Schopenhauer lehrt damit also, wie gesagt, erstens die Möglichkeit eines erkenntnislosen Wollens und

*) „Willenswelt und Weltwille", S. 144.

eines willenlosen Erkennens, d. h. die völlige Trennbarkeit von Wille und Intellekt im empirischen Bewusstsein und zweitens einen Gegensatz zwischen Wille und Intellekt und die Möglichkeit eines Wirkens beider gegeneinander. Frauenstädt wendet sich mit wünschenswerter Deutlichkeit gegen diese beiden psychologischen Unmöglichkeiten. Eine Losreissung des Intellekts vom Willen sollte nach Schopenhauer das Wesen der ästhetischen Kontemplation ausmachen. Demgegenüber bemerkt Frauenstädt, dass hier offenbar keine absolute, sondern nur eine relative Losreissung vom Willen, nur ein sich Abwenden von den niederen Zwecken und Interessen des Willens, nicht aber vom Willen überhaupt vorliege: „In der ästhetischen Kontemplation entwischt das Erkennen nicht dem Wollen schlechthin, sondern es entwischt nur dem Dienste des persönlichen Willens und tritt dafür in den Dienst des die Ideen bejahenden Willens." (S. 50.) Den Schopenhauerschen Antagonismus zwischen Wille und Intellekt führt er dagegen auf einen solchen zwischen entgegengesetzten Willensrichtungen zurück, indem er sagt: „Der Gegensatz, den Schopenhauer zwischen Wille und Intellekt macht, dass jener nämlich das Primäre, Herrschende, dieser das Sekundäre, Dienende sei, löst sich, im Grunde genommen, in einen Gegensatz innerhalb des Willens auf, in den Gegensatz nämlich des primären, herrschenden und des sekundären, dienenden Willens." (S. 62.) Demgemäss wendet er sich auch gegen die Schopenhauersche Lehre von der Unveränderlichkeit des Willens und der Veränderlichkeit des Intellekts, indem er einerseits variable Elemente im Willen und andererseits konstante Elemente im Intellekt nachweisen will. Ihrem Wesen, ihrer eigentlichen Grundrichtung nach sind beide in gleicher Weise feststehend und beharrlich, aber ihre Äusserungsweise im einzelnen wird durch Zeit und Umstände beeinflusst. „Es gibt eine Bildung und Steigerung des Willens, so gut wie es eine Bildung und Steigerung des Intellekts gibt" (S. 73). Trotz dieser Annahme einer relativen Veränderlichkeit des Willens hält Frauenstädt jedoch die Schopenhauersche Lehre von der

Konstanz des moralischen Charakters in zu schroffer Form aufrecht. Den hieraus entspringenden Konsequenzen für die Ethik und praktische Moral sucht er sich vergeblich zu entziehen (S. 251). Zu bemerken ist übrigens hierzu, dass er in seiner, ein Jahrzehnt früher erschienenen, ethischen Hauptschrift den Rigorismus dieser Lehre abzuschwächen versucht hatte;* er scheint sich dessen jetzt nicht mehr zu erinnern.

§ 4. Der Materialismus.

Zwei Punkte des Schopenhauerschen Systems, die der Psychologie resp. der Naturphilosophie angehören, haben von jeher lebhaften Widerspruch gefunden: die offensichtliche Hinneigung zu einem physiologischen Materialismus und die subjektivistische Teleologie. Schopenhauers Stellung zum Materialismus ist eine innerhalb des Systems selbst ausserordentlich widerspruchsvolle. Kaum ein anderer Punkt der Schopenhauerschen Philosophie war aber so geeignet, zum Ausgangspunkt einer kritischen Erörterung der Schopenhauerschen Grundprinzipien genommen zu werden und die Unvereinbarkeit dieser Grundprinzipien mit einander klar erkennen zu lassen, als gerade dieser, und darum auch keiner so geschaffen, einer organischen Verbindung der einzelnen Schopenhauerschen Lehren unter Elimination der nicht in das System passenden Bestandteile und damit einer wertvollen Verbesserung und Fortbildung des ganzen Systems dienstbar zu werden. Leider hat sich Frauenstädt diese Gelegenheit entgehen lassen und sich mit einer oberflächlichen und äusserlichen Versöhnung der Widersprüche begnügt, was natürlich nur durch eine Verflachung der Probleme zu erreichen war. Zwar ist er über die in diesem Punkte gemachten Ausstellungen unterrichtet. „Die Einen", so schreibt er, „machen ihn (Schopenhauer), weil er antispiritualistisch den Geist für Gehirnfunktion erklärt, zum Materialisten. Die Andern werfen ihm im Gegensatz hierzu

*) Vergl. „Das sittliche Leben, Ethische Studien", S. 342.

vor, dass er idealistisch die Materie in blosse Vorstellung verflüchtige. Noch Andere finden einen Zirkel darin, dass er den Geist aus der Materie ableitet, während er doch die Materie wieder für die blosse Vorstellung des Geistes erkläre" (S. 138). Frauenstädt will aber keinen dieser Vorwürfe als berechtigt anerkennen, sondern beweisen, dass Schopenhauer „weder Materialist ist, noch auch die Materie in blosse Vorstellung verflüchtigt, noch auch des erwähnten Zirkels sich schuldig macht" (ebenda), ein Versuch, der notwendig misslingen musste, da sich die genannten Widersprüche eben nicht wegdiskutieren lassen. Um auf die Frauenstädtschen Ausführungen kritisch einzugehen, müssen wir eine kurze Darlegung von Schopenhauers merkwürdigen Inkonsequenzen dem Materialismus gegenüber geben. Vom Standpunkt des subjektiven* Idealismus des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" lagen Schopenhauer, abgesehen von der materialistischen Auffassung des Erkennens, die sich freilich von Anfang an findet, Konzessionen an den Materialismus noch einigermassen fern. Er hat hier sogar, aber auch noch in seinen späteren Werken, heftig gegen ihn polemisiert und seine Absurdität durch Aufdeckung der ihm zugrunde liegenden petitio principii treffend dargetan.** In den späteren Werken aber, z. B. in der Schrift „über den Willen in der Natur" und im zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" tritt, besonders infolge des Einflusses französischer Physiologen, das materialistische Element schärfer hervor, indem das Psychische ganz im Sinne des Materialismus als eine blosse Funktion des Gehirns aufgefasst wird. Dabei soll das Gehirn nicht etwa Gelegenheitsursache, causa occasionalis des Geistes sein, sondern bewirkende Ursache, causa efficiens,*** und es soll sich zu diesem

*) Der Ausdruck „subjektiver Idealismus" wird hier, wie überall, wo er auf Schopenhauer geht, nur im Hinblick auf dessen erkenntnistheoretischen Standpunkt angewendet. Vergl. S. 70 Anm.

**) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, S. 62.

***) An einer Stelle der Frauenstädtschen Schriften tritt die

nicht anders verhalten als wie die Galle zur Leber und der Speichel zur Speicheldrüse. Das man eine solche Auffassung Materialismus nennen muss, ist ohne weiteres klar. Aber auch der circulus vitiosus ist so offenbar, dass man nicht versteht, wie Frauenstädt ihn leugnen will: Die Vorstellung ist ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ist ein Produkt der Vorstellung.

Frauenstädt beruft sich auf seine Fiktion des „Erkenntnis- oder Vorstellungswillens" und sucht mittels derselben den Widerspruch zu verdecken.* Da war doch Schopenhauer selber konsequenter in seinem Denken, indem er die Ungereimtheit der Sache zugab und dies Verhältnis eine „Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen" nannte.** Die Annahme einer objektiven Realität der Materie im Sinne des eigentlichen Materialismus hat Schopenhauer dagegen immer abgelehnt; davor bewahrte ihn sein Idealismus, auch noch der objektive seiner späteren Jahre. Nur die antispiritualistische Tendenz seiner Philosophie fand im Materialismus ihre Stütze (S. 145). Schopenhauer ist also, kurz gesagt, soweit Materialist, als er Antispiritualist ist und soweit Antimaterialist, als er erkenntnistheoretischer Idealist ist. Indessen hat er dem Materialismus doch noch eine weitere ganz unverständliche Konzession gemacht. Er liess sich nämlich durch seine Abneigung gegen den Spiritualismus dazu verleiten, die Materie für „den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes Substanz" zu erklären, den Begriff einer immateriellen spiritualistischen Substanz dagegen als eine „Erschleichung" abzuweisen.*** Diese Materie, wie er sie versteht, ist aber nicht die Materie der Materialisten, die er vielmehr Stoff genannt wissen will, sondern die „reine"

Voreiligkeit dieses Schlusses von der Wirkung auf die Ursache einmal recht krass zutage: „Wir müssen dem Materialismus zugeben, dass um denken zu können, ein Gehirn notwendig ist, der Gedanke also ein Produkt des Gehirns ist." (Der Materialismus", S. 162.)

*) Vgl. S. 162.

**) Werke I, S. 66.

***) Werke I, S. 622 ff.; vergl. auch II, S. 22—24.

Materie, die „Materie ohne Form und Qualität",* also schon ein begriffliches Unding, das Frauenstädt aber trotzdem allen Ernstes zu verteidigen sucht (S. 141—143). Im übrigen ist er bemüht, mittels der zahlreichen Stellen in Schopenhauers Werken, wo dieser meist von idealistischem Gesichtspunkt aus gegen den Materialismus polemisiert, den Vorwurf materialistischer Neigungen von seinem Meister abzuwälzen. Den Antispiritualismus desselben billigt er, wie zu erwarten, und will die Berechtigung des Materialismus in diesem Punkte durchaus anerkannt wissen (S. 139). Auch in seiner später noch zu besprechenden Schrift über den Materialismus findet er hierin dessen Wahrheit und sucht seinen Irrtum allein in seinem naiven Realismus. Aber im Grunde ist sein Standpunkt, wie sich zeigen wird, auch in dieser Frage kein wirklich materialistischer. Wenn er aber mit Schopenhauer ein ausreichendes Gegengewicht gegen den Materialismus — nicht nur gegen seine Form, sondern auch gegen seinen eigentlichen Inhalt — allein im Idealismus gefunden zu haben glaubt (S. 146), so irrt er sich in doppelter Beziehung. Einmal versteht Schopenhauer unter Idealismus immer seinen subjektiven**, der freilich den Materialismus a priori aufhebt. Frauenstädt dagegen versteht darunter den objektiven, und für diesen war das Verhältnis zum Materialismus und dessen Konsequenzen ein wesentlich anderes. Nur dem subjektiven Idealismus ist die materielle Welt ganz und gar ein Produkt des Ich, der Vorstellung, eine rein subjektive Fiktion, der Materialismus also prinzipiell unmöglich, dem objektiven Idealismus*** aber offenbar solange das Ich, einschliesslich

---

*) Werke I, S. 622 ff.; vergl. auch II, S. 22—24.

*') „'Kein Objekt ohne Subjekt' ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht" (Werke I, S. 65).

**) Frauenstädt nimmt für seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt die Bezeichnung: „objektiver Idealismus" in Anspruch. Richtiger und dem Sprachgebrauch angemessener würde man allerdings diesen Standpunkt, wie dies E. v. Hartmann getan hat, als transzendentalen Realismus bezeichnen, da Frauenstädt ja an der Realität einer räumlich-zeitlichen Aussenwelt durchaus festhält.

der psychischen Seite, ein Produkt der Welt oder des Erscheinungssubstrates, d. h. der Materie resp. phänomenal materieller Kräfte, als man die Selbständigkeit des Psychischen leugnet und es für ein bloss abgeleitetes, sekundäres Prinzip, etwa für die „höchste Effloreszens des Leibes", wie Schopenhauer, erklärt. Man könnte sich ja denken, dass der Materialismus eines Tages unter dem Einfluss, sei es erkenntnistheoretischer oder auch nur modern naturwissenschaftlicher Erwägungen das Unhaltbare der Stoffhypothese einsähe, und seinen Standpunkt in einen Dynamismus revidierte. Wenn er dann nichts weiter täte, als dass er seine mechanischen oder physikalisch-chemischen Kräfte, statt einer besonderen Materie inhärent, für sich existierend annähme, alle andersartigen, höheren Kräfte ableugnete und allein aus einer zufälligen Kombination dieser anorganischen Grundkräfte das ganze Reich der Erscheinungen, also auch der organischen und psychischen erklären wollte, so würde er damit immer noch seine wesentlichen Ansprüche aufrecht erhalten haben und daneben doch die Bezeichnung eines objektiven Idealismus, wenigstens im Sinne des Frauenstädtschen Sprachgebrauchs, verlangen können. Es ist also letzten Endes kein grosser Unterschied mehr, ob man das Geistige als ein blosses Akzidenz materieller Dispositionen oder als das Produkt niederer, nichtgeistiger, dynamischer Elemente betrachtet; im Grunde kommt beides auf dasselbe heraus. — Aus diesen Betrachtungen scheint zu folgen, dass man Frauenstädt insofern als einen Materialisten anzusehen hat, als er ja gerade auch das Geistige oder genauer, das Intellektuelle als etwas Sekundäres betrachtet und die vermeintliche Wahrheit des Materialismus in diesem Punkte offen anerkennen zu müssen glaubt. Das ist nun nicht der Fall, und damit kommen wir zu dem zweiten Irrtum Frauenstädts, den man einen glücklichen nennen kann. Frauenstädt irrt nämlich darin, dass er glaubt, wirklich den Idealismus allein als ein ausreichendes Gegengewicht gegen den Materialismus betrachtet zu haben, auf Grund dessen man ohne Gefahr in der Frage des Ursprungs des Intellekts mit dem

Materialismus paktieren könne. Praktisch hat er dies wenigstens nicht getan, insofern seine* Ableitung des Intellekts eine wesentlich andere ist als die vom Materialismus angenommene. Er will nämlich „Leben und Seele nicht materialistisch als Produkt der bloss mechanisch und chemisch wirkenden Stoffatome" auffassen, „sondern als Äusserungen von Naturkräften, in denen das, was das Wesen an sich jeder Naturkraft ausmacht, der Wille, auf einer höheren Stufe erscheint, als in den Äusserungen der bloss mechanisch und chemisch wirkenden Naturkräfte" (S. 153). Diese höheren Naturkräfte werden im Vergleich zu den niederen nicht als etwas von diesen absolut Verschiedenes aufgefasst, denn sonst könnten sie ja nicht miteinander harmonieren und diese „durchgängige Einheit der Natur" hervorbringen. Die höheren Naturkräfte hängen mit den niederen zusammen, „bedürfen ihrer, erheben sich aber auch über sie und verwenden sie zu ihren Zwecken." So ist „dem alles nivellierenden Materialismus gegenüber der Unterschied, die spezifische Differenz der Naturkräfte hervorgehoben und das unterschiedslose Einerlei des Materialismus beseitigt." (Ebenda.)

Diese Ausführungen wird man durchaus nur billigen können und Frauenstädt damit im allgemeinen, bis auf sporadische Anwandlungen vom Vorwurf des Materialismus freisprechen, nicht aber — und darauf will Frauenstädt ja gerade hinaus — auch Schopenhauer. Es bedarf dazu keines weiteren Beweises; man braucht nur an den zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" zu erinnern, in dem fast bei jeder Gelegenheit das Denken kurzerhand für ein Produkt des Gehirns erklärt wird.

---

*) Frauenstädt bringt diese ganzen Ausführungen zwar in der Form einer Interpretation Schopenhauers. Jedoch darf man in ihnen auch seine eigene Meinung sehen, umsomehr als er manches in Schopenhauer hineininterpretiert, was sich bei diesem, wenigstens in der Form, garnicht findet. Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, dass der hier zum Ausdruck gebrachte pluralistische Dynamismus für Schopenhauer ja nur eine phänomenale, für Frauenstädt dagegen eine reale, transzendente Bedeutung hat.

Im einzelnen bleibt aber auch an der Frauenstädtschen Auffassung des Psychischen noch Manches auszusetzen. So konfundiert er die Begriffe Leben und Seele, wobei ihm die Vorgängerschaft des Aristoteles wohl nicht mehr als Entschuldigung angerechnet werden darf (S. 156). Beide führt er auf die in Schopenhauerschem Sinne verstandene Lebenskraft zurück, die zunächst als die allgemeine organische Kraft den Organismus zweckvoll gestaltet und „zunächst an der Form haftet" und der dann als eine besondere Äusserungsart die „Sensibilität", die Denkfunktion entspringen soll. Es ist unverständlich, dass Frauenstädt nicht die völlige Diversität dieser beiden Funktionen eingesehen hat und dem Denken nicht wenigstens eine spezifische Kraft zusprechen will, was er doch von seinem Standpunkt, wie wir ihn eben kennen gelernt haben, ohne Gefahr durfte (S. 171). Aber abgesehen hiervon hat Frauenstädt das nicht gering anzuschlagende Verdienst, den Vitalismus, die Lehre von einer spezifischen Lebenskraft, gerade zu einer Zeit vertreten zu haben, wo nicht nur der ausgesprochene Materialismus, sondern fast die ganze naturwissenschaftliche Welt, Autoritäten wie Virchow, Du Bois-Reymond, auch Lotze, sie als ganz unwissenschaftlich in Acht und Bann getan hatten (S. 151—156, 169—171). Dass er indessen auf diesem Wege nicht weit genug gegangen ist, rächt sich bei seiner Stellungnahme zur Schopenhauerschen Teleologie und hindert ihn letzten Endes, eine wirklich durchgreifende prinzipielle Verbesserung derselben zu geben.

§ 5. Die Teleologie.

Die Schopenhauersche Teleologie ist ein an geistvollen Einzelbetrachtungen, genialen Ahnungen und tiefen Einblicken in die geheimnisvolle Werkstatt der Natur reiches Gebiet seiner Philosophie. Aber sie ist kein einheitliches, systematisch durchgebildetes Ganzes, das sich den übrigen Teilen seines Systems zwanglos und harmonisch einordnen liesse, sondern

eine in prinzipieller Hinsicht unbefriedigt lassende und widerspruchsvolle Konstruktion. Es sind hauptsächlich zwei Momente, die eine den anerkannten Tatsachen der Zweckmässigkeit gerecht werdende Prinzipienbildung verhindert haben. Einmal der subjektive Idealismus, wie er im ersten Bande des Hauptwerkes zum unzweideutigen Ausdruck kommt und später niemals unzweideutig desavouiert ist, der daher auch eine subjektivistische Teleologie nach sich ziehen musste und zwar eine der Kantischen ähnliche: Die Zweckmässigkeit ist nichts objektiv Reales, sondern nur eine vermöge einer formalen Beschaffenheit unserer Urteilskraft in die Dinge verlegte Gesetzmässigkeit, deren Ursache also garnicht in diesen, sondern in eben dieser Veranlagung unseres Geistes zu suchen ist. Neben dieser subjektivistischen Theorie findet sich aber eine durchaus realistische Auffassung der einzelnen Zweckphänomene, indem unter dem Eindruck der überwältigenden Tatsachen die Zweckmässigkeit als ein objektiv in den Dingen zum Ausdruck gelangendes Prinzip erscheint. Dabei wird aber, wie gesagt, der Subjektivismus nicht wirklich aufgegeben, sodass beide unversöhnliche Auffassungen neben einander herlaufen. Die zweite Schwierigkeit für die Schopenhauersche Teleologie lag in der Dürftigkeit des metaphysischen Prinzips des Systems überhaupt: Der Wille war alogisch und blind, wie konnte er zweckvoll und vernünftig wirken! Der Widerspruch kommt oft genug zum Ausdruck: Auf der einen Seite die grosse, reiche Wirklichkeit mit ihren wunderbar zweckvollen Formen und Gestaltungen, die den anschauungsdurstigen Sinn des Philosophen immer aufs neue gefangen nehmen, und auf der andern das relativ arme und leere Prinzip des zweck- und vernunftlosen Willens. Aber nun ist dieser auf einmal nicht mehr jenes dumpfe, besinnungslose Streben, sondern gebärdet sich gerade so, wie eben ein Vernunftgeleiteter nur kann.

Diese Klarstellung der Grundlagen der Schopenhauerschen Teleologie war geboten, weil Frauenstädts Ausführungen vielfach auf eine Verschleierung der Widersprüche hinaus-

laufen. Er selber hat es denn auch nach Möglichkeit vermieden, in solche prinzipiellen Erörterungen einzutreten. Zwar findet sich bei ihm im einzelnen eine ganze Anzahl richtiger Gedanken, aber die hier ganz besonders zum Ausdruck kommende, fast absichtlich an der Oberfläche der Probleme entlangstreifende, legere Betrachtungsweise des Journalisten hinderte ihn daran, eine wirkliche Fortbildung — nicht allein der Teleologie überhaupt, sondern auch nur des Schopenhauerschen Systems in diesem Punkte zu geben. Der Realismus seiner Erkenntnistheorie bewahrte ihn zwar vor den Verirrungen einer subjektivistischen Teleologie, aber der im Prinzip festgehaltene Monismus des vernunftbaren Willens verwehrte doch wieder über eine gewisse Grenze hinaus die naturgemässe Deutung der objektiven Zwecktatsachen (S. 178, 174). Frauenstädt wird ebenso wie Schopenhauer durch die Tatsachen unaufhaltsam dazu gedrängt, ein intelligentes Prinzip in der ganzen Natur annehmen zu müssen, ohne doch im System einen Platz für diese zwecktätige Intelligenz zu haben. Zwar wird schliesslich unter schmerzvollen Dehnungen des Willensmonismus einerseits und begrifflichen Misshandlungen des intelligenten Prinzips andererseits ein Platz geschaffen, der aber allzu deutlich seine Unangemessenheit verrät. Frauenstädt glaubt sich nämlich darauf berufen zu dürfen, dass er neben die Identität des Willens auf allen Stufen seiner realen Objektivation die der willenbewegenden Ursachen, soll heissen des Vorstellens, gesetzt habe* (S. 183). Ein so kümmerliches Lichtchen dumpfester Reizperzeption, wie wir sie dem ganzen Pflanzenreich und dem grössten Teil des Tierreichs nur zugestehen können, dieses niedrigste Analogon einer Intelligenz sollte ausreichen zu einer Erklärung aller der wunderbaren Leistungen der organischen Bildungstriebe und Instinkte, ja auch jener „Antizipationen des Zukünftigen", wie sie z. B. in der Organbildung und -Entwicklung vieler Tiere einwandfrei nachzuweisen sind, und die auf eine alle

*) Vergl. S. 73 dieser Abhandlung.

Fähigkeiten zerebraler Intellekte weit übertreffende Intelligenz hinzudeuten scheinen! K. Peters* sowohl als v. Hartmann** haben auf die Absurdität einer solchen Annahme hingewiesen. Es bleibt Frauenstädt nur die Alternative, wie v. Hartmann richtig hervorhebt, entweder auf den antiteleologischen Standpunkt des Darvinismus hinüberzutreten oder aber eine „von den Schranken des Hirnbewusstseins freie und über dasselbe erhabene Intelligenz anzuerkennen". In seiner Kritik der ersten Auflage der „Philosophie des Unbewussten" hatte Frauenstädt den letzteren Weg beschritten. Er stellt offenbar seine eigene Meinung dar, wenn er hier Schopenhauers Teleologie so schildert: „Schopenhauer stellt sogar die unbewusste Naturweisheit, die sich in der zweckmässigen Bildung der Organismen, in den Instinkten und Kunsttrieben und in der geschlechtlichen Auswahl äussert, hoch über alle menschliche bewusste Weissheit. Das unbewusste Wissen des Naturwillens ist ihm ein über alles bewusste Wissen individueller Menschengeister unendlich erhabenes".*** Und in einem Aufsatz: „Arthur Schopenhauer und seine Gegner" (1869) findet sich folgender Passus: „Die Werke der Natur sind nach Schopenhauer so erhaben über die verstandesmässigen Werke des Menschen, letztere sind gegen erstere so stümperhaft, dass, wenn der Natur Erkenntnis beigelegt werden sollte, es jedenfalls eine ganz andersartige, höhere, weisere, durchdringendere Erkenntnis sein müsste, als die uns allein bekannte des animalischen Intellekts (Gehirns). Schopenhauer, der tiefer als irgend einer in die innere Zweckmässigkeit der Natur einzudringen und die Weisheit der Natur zu bewundern verstand, würde gewiss nichts dagegen gehabt haben, dem Naturwillen Erkenntnis beizulegen, wenn man ihm nur zugegeben hätte, dass das die Schranken des Raumes und der Zeit durchbrechende Erkennen des Naturwillens, dieses Hellsehen, welches noch

*) Vergl. „Willenswelt und Weltwille" S. 141.

**) Vergl. „Neukantianismus" S. 140 ff.

***) Sonntagsbeilage Nr. 8 der „Vossischen Zeitung" 1870. Vergl. „Neukantianismus" S. 140.

in das somnambule Hellsehen und den Instinkt hineinspielt, ein anderartiges und weit erhabeneres ist, als das beschränkte Erkennen des animalischen Individuums".*

Frauenstädt hatte sich also, wohl unter dem Einfluss der „Philosophie des Unbewussten", tatsächlich auf dem richtigen Wege befunden und nur der hartnäckig festgehaltene metaphysische Willensmonismus hinderte ihn, auch in prinzipieller Hinsicht zu befriedigenden Konsequenzen zu gelangen und eine wirkliche Verbesserung der Schopenhauerschen Teleologie zu geben. Um so weniger war dies daher von dem Standpunkt der „Neuen Briefe" aus möglich, wo er fast ganz wieder auf Schopenhauerschem Boden steht und seine Konzessionen an die „Philosophie des Unbewussten" wieder zurückgenommen hat. Dabei fehlt es aber auch hier nicht an einzelnen treffenden Ausführungen und sogar seine Auffassung des Zweckprinzips geht zum Teil von richtigen Vorstellungen aus. Allen Versuchen, die Zweckmässigkeit als Prinzip abzuweisen und die causae finales auf blosse causae efficientes zurückzuführen, stellt er den richtigen Leitsatz entgegen, dass es unmöglich ist, „die Zweckmässigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Prinzip zu Hülfe zu nehmen" (S. 166). In diesem Sinne wendet er sich gegen die Selektionstheorie mit der richtigen Bemerkung: „Die natürliche Zuchtwahl nebst der Anpassung und Vererbung hat nicht bloss das Überleben und sich Weitervererben des Passendsten zum Resultat, sondern sie bezweckt es auch . . ." (S. 167). Ferner: „Zweckmässigkeit im Resultat, ohne ein bezweckendes und zweckmässig bildendes Prinzip, wäre rein zufällig, etwa wie wenn Wolken sich so konglomerieren, dass sie eine tierische oder menschliche Gestalt zu bilden scheinen. Ist nun die Zweckmässigkeit der Pflanzen und Tiere eine solche rein zufällige? Wäre sie es, dann stände es sehr prekär um ihre Erhaltung, und sie hätte nicht mehr Wert, als jene der zweckmässig erscheinenden Wolkengebilde. Der Zufall, der jetzt und hier solche zweckmässige Gebilde

*) „Unsere Zeit" 1869 1. Novemberheft. Vergl. Neukantianismus S. 141.

zusammengeblasen hätte, könnte gleich darauf und an einem andern Ort andere zusammenblasen. Von konstanten Formen könnte nicht mehr die Rede sein (S. 166). Dem von naturwissenschaftlicher Seite häufig gemachten Einwand, durch die Annahme von zweckmässig wirkenden Prinzipien neben und über den mechanischen resp. den physikalisch chemischen Kräften der Materie werde ein übernatürliches, dualistisches Element in die Erklärung hineingetragen, das selbst keiner Erklärung fähig sei, begegnet Frauenstädt mit einer Analyse des Verhältnisses des Stoffes oder der zu organisierende Materie zur zwecktätigen, organisierenden Kraft. Beide sind wie überhaupt, so auch in dem vorliegenden Spezialfall nicht etwas ganz Entgegengesetztes und Heterogenes, wie die naiv realistische Naturwissenschaft will, sondern „aller Stoff ist an sich Kraft und alle Kraft nur in der Erscheinung Stoff". „In dem Gegensatz der bildenden Kraft zu dem bildsamen Stoff steht folglich nur eine Kraft der andern Kraft gegenüber, nämlich organisierende Kraft den anorganischen Kräften. Jene ist nicht minder natürlich als diese und wirkt nicht minder gesetzmässig als diese. Jene unterscheidet sich von diesen nur wie eine höhere Naturkraft von den niederen, und ihre Gesetze sind bloss andere als die dieser" (S. 168). Frauenstädt fasst also das teleologische Prinzip in der organischen Natur unter dem Gesichtspunkt des Kraftartigen auf und parallelisiert es in diesem Sinne mit den anderen Naturkräften; als eine, nicht selber Kraft seiende, blosse Idee lasse es sich nicht verstehen, denn diese sei ohnmächtig, die anorganischen Kräfte in ihren Dienst zu nehmen. „Es ist eine fehlerhafte Teleologie, der blossen Idee, d. h. der blossen Vorstellung eines zweckmässigen Organismus schöpferische Kraft zuzusprechen. Aus der blossen Idee des Leibes lässt sich kein Leib schaffen, aus der blossen Idee des Auges, der Hand usw. kein Auge und keine Hand. Überall gehören zur Hervorbringung eines wirklichen Organismus wirkliche, d. h. wirkende Kräfte" (S. 167). Damit war ein bedeutsamer Ausgangspunkt der Betrachtung gewonnen, es kam jetzt alles auf die weitere

Ausführung* dieses Gedankens an. Die aber konnte nach dem im Eingang dieser Erörterungen Gesagten niemals zu befriedigenden Resultaten kommen, so lange der Monismus des an sich vernunftlosen, blinden Willens nicht entschlossen aufgegeben wurde, und das war nicht der Fall. Die Parallelisierung des Zweckprinzips mit den anderen Naturkräften wird von Frauenstädt eigentlich nur dazu benutzt, die spezifische Beschaffenheit desselben zu verwischen. Jedenfalls verraten seine Ausführungen das offensichtliche Bestreben, die einer vorausschauenden, zwecktätigen Intelligenz so ähnlich sehende Wirkungsweise der organischen Natur hinter dem Gesichtspunkt der Kraftartigkeit und Gesetzmässigkeit ihres Wirkens verschwinden zu lassen. Wo er aber dieser ihrer spezifischen Beschaffenheit einigermassen gerecht zu werden sucht, da geschieht dies auf der unhaltbaren Basis der analogisierenden Verallgemeinerung des Vorstellens (S. 184). Nicht die mit andern Naturkräften gemeinsame dynamische und gesetzmässige Äusserungsweise der teleologischen Prinzipien ist es, die die staunende Bewunderung auf sich lenkt, sondern die unter den Auspizien einer hohen Intelligenz, wie wir meinen, von statten gehende und sich offenbarende Art dieser Äusserungsweise und Gesetzmässigkeit. Zwecktätigkeit und intelligentes Wirken in der Natur interessieren uns nicht wegen der Tätigkeit und wegen des Wirkens, sondern wegen des Zweckes und wegen der Intelligenz. Die mannigfachen zweckmässigen Gestaltungen und Aktionen im Organismenreich erregen die Aufmerksamkeit des Biologen nicht sowohl als energetisches, als vielmehr als teleologisches Phänomen.

§ 6. Die Ideenlehre und die Ästhetik.

Betreffs der Ideenlehre Schopenhauers ist Frauenstädt zu einer widerspruchslosen Stellungnahme nicht gelangt. Es finden sich vielmehr bei ihm zwei widersprechende Auf-

*) Vergl. hierzu die Schrift „Mechanismus und Teleologie: Eine Abhandlung über die Prinzipien der Naturforschung" von Franz Erhardt (Leipzig 1890).

fassungen. Bei Gelegenheit der erkenntnistheoretischen Betrachtungen wurde konstatiert, dass er die Ideen zum Ausgangspunkt seiner Deduktionen nahm; er scheint sie dort durchaus in der Schopenhauerschen Form zu akzeptieren, wenigstens äussert er an jener Stelle nirgends Bedenken gegen diese. Ganz die Schopenhauersche Auffassung der Ideen vertritt er an einer Stelle, wo er vom Gesichtspunkt der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Ideenwelt gegen diesen wegen seiner damit unvereinbaren Lehre von der Willensverneinung polemisiert. „Aber freilich", so sagt er dort, „mit dieser Ewigkeit der Erscheinung in den Ideen lässt sich die Verneinung des Willens nicht zusammenreimen. Kann das Grundwesen der Welt, der Wille ein Ende nehmen, so ist eo ipso auch seine Erscheinung nicht ewig" (S. 119). Nun aber finden wir in Frauenstädts Kritik der Schopenhauerschen Ästhetik plötzlich eine wesentlich andere Ansicht. Er neigt nämlich offenbar dazu, die Lehre von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Ideen durch den naturwissenschaftlichen Evolutionismus als widerlegt anzusehen, wenn er sich auch nicht ganz unzweideutig für diesen entscheidet und die Frage in hypothetischer Form behandelt (S. 193). Er dreht die Sache dann so, dass er behauptet, „die Schopenhauersche Ästhetik mit ihrer Lehre von den ewigen Ideen harmoniere nicht mit seiner Naturphilosophie, die doch im wesentlichen Entwicklungstheorie sei" (ebenda). Das ist nun zwar nicht ganz richtig, es liegen hier eben Widersprüche bei Schopenhauer vor. Andererseits geht aber auch wieder v. Hartmann zu weit, wenn er sagt: „Schopenhauer war ein prinzipieller Leugner der Entwicklung, er sah in allem Seienden nur ein ewiges Zugleichsein, in allem Prozess nur einen subjektiven Schein, und in der scheinbaren Entwicklung nur den ewigen Kreislauf der subjektiven Erscheinung." * Mit der Unveränderlichkeit, also auch der Ewigkeit der Ideen fiel nun aber das für die Schopenhauersche Auffassung Charakteristische dieser dahin; was noch übrig blieb, war schwer zu definieren, wenn man nicht zu dem universale

*) Neukantianismus, S. 149 fg.

post rem des Nominalismus zurückkehren wollte. Frauenstädt hat es denn auch garnicht weiter versucht und über seine positive Auffassung der Ideen sich nicht geäussert. Seinem Denken mangelte auch in diesem Punkte die logische Unerbittlichkeit; wo es irgend angängig ist, wird ein Kompromiss geschlossen.

Diese Möglichkeit war ihm für die Schopenhauersche Ästhetik nun wenigstens abgeschnitten. Da er mit der Unveränderlichkeit der Ideen natürlich nicht auch die Ästhetik überhaupt aufgeben wollte, so musste er folgern, „dass die Ästhetik jener Annahme der Ewigkeit der Ideen oder Typen der Dinge garnicht bedürfe“ (S. 193). Sicherlich ist er damit gegen Schopenhauer im Recht. „Ästhetik kann bestehen, auch bei der Annahme der Wandelbarkeit der Arten. Die Schönheit und Erhabenheit der Natur hängt . . . . . nicht von der Ewigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Formen ab. — Im Begriff der Schönheit liegt nur Angemessenheit der Form zum inneren Wesen oder Zweck der Erscheinung; aber dass dieses Wesen ein ewiges, unvergängliches, und daher relationsloses sei, ist nicht erfordert“ (S. 194). Im übrigen ist Frauenstädt mit der objektiven Seite der Schopenhauerschen Ästhetik einverstanden. Was die subjektive Seite derselben, die Lehre von dem reinen willenlosen Subjekt des ästhetischen Erkennens als Korrelat der zu erkennenden Idee betrifft, so wurde oben schon darauf hingewiesen, dass Frauenstädt auf Grund psychologischer Erwägungen zu einer Ablehnung dieser Lehre gekommen ist. Mit Recht weist er darauf hin, dass ein willensfreier ästhetischer Genuss eine psychologische Unmöglichkeit bedeutet: „Es ist nicht wahr, dass bei Abwesenheit alles Wollens dennoch Freude möglich sei. Freude ist und bleibt einmal, mag man sie nun für negativ oder für positiv halten, Befriedigung des Willens. Wo also Freude ist, da ist Wille . . . . . .“ (S. 188). Die „ästhetische Willensfreiheit“ * kann nur eine relative, keine

*) Vergl. „Neue Briefe . . . .“ S. 188. Der Ausdruck ist missverständlich, denn gemeint ist natürlich eine Freiheit vom Wollen, nicht des Wollens.

absolute sein. Nur von dem auf individuelle, egoistische Zwecke gerichteten Willen ist das ästhetische Wohlgefallen frei, nicht aber von einem höheren, nach diesem Wohlgefallen verlangenden Willen. Der Gegensatz zwischen Intellekt und Wille ist, wie in der Schopenhauerschen Ethik, so auch in seiner Ästhetik dahin zu berichtigen, dass nicht der Intellekt den Willen aufhebt, sondern der auf höhere, allgemeinere Zwecke gerichtete Wille den niederen, nur persönlichen Zwecken dienenden Willen und dass dem zwiefachen Willen ein ebenso zwiefacher Intellekt entspricht (S. 189).

§ 7. *Die Willensverneinung und der Pessimismus.*

Mit der Schopenhauerschen Lehre von der Willensverneinung hat Frauenstädt sich an vielen Stellen seiner Schriften befasst und zwar meist in kritischem und ablehnendem Sinne. Nur in seiner ersten, Schopenhauer gewidmeten Schrift „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung" bekennt er sich noch zu dieser Lehre, indem er sagt: „Es gibt kein anderes Heil, als die gänzliche Verneinung des Willens zum Leben . . . Jeder andere Trost ist, als von der Bejahung des Willens ausgehend, unmoralisch" (S. 95). Bald aber änderte sich dies. Der Philosoph Fortlage hatte in einer 1852 erschienenen Schrift Schopenhauer den „philosophisch kaum introduzierbaren Begriff einer Vernichtung der Willenssubstanz" * vorgeworfen, und dieser Vorwurf hatte in Frauenstädts ähnlichen Bedenken ein Echo gefunden. Er wandte sich daher an Schopenhauer,** dessen Hinweis auf die absolute Transzendenz dieser letzten Probleme ihn aber nicht befriedigen konnte, sondern seine Skepsis nur vergrösserte. Fortab erschien ihm die Lehre von der Willensverneinung als die „Achillesferse der Schopenhauerschen Philosophie". *** In seinen „Neuen Briefen . . ." hat

*) Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, Über ihn . . . . ." S. 541 Anm.

**) Ebendaselbst S. 316.

***) Vergl. ebendaselbst S. 553 Anm., auch S. 541 und 547.

Frauenstädt daher, nachdem er in seinen „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie", die freilich nur eine Darstellung und keine Kritik sein sollten, diese Lehre unter der Flagge des Mystizismus noch halb und halb hatte passieren* lassen, sie definitiv zurückgewiesen und sie durch eine Reihe treffender Argumentationen widerlegt. Er deckt zunächst den Widerspruch auf, dass nach Schopenhauer die Welt einerseits ewig und unentstanden sei, (die Philosophie daher stets nur nach dem „Was" der Welt, nicht nach ihrem „Woher" und „Wozu" zu fragen habe), andrerseits aber doch durch einen zeitlichen Akt aufzuheben sein solle, also doch auch aus einem solchen einmal entstanden sein müsse. Durch die Herleitung der Welt aus einem intelligiblen Willensakt, der auch wieder zurückgenommen werden könne und mit dessen Zurücknahme die Welt ein Ende habe, habe sich Schopenhauer „in ein transzendentes, aller menschenmöglichen Erfahrung entrücktes Gebiet verstiegen" und damit dem von ihm selber aufgestellten Postulat der „Immanenz der Philosophie" zuwider gehandelt (S. 119 fg). Frauenstädt beweist zutreffend, wie Schopenhauer hierdurch genötigt worden sei, einem Relativismus in seinem Dinge an sich Raum zu geben und den Willen, der zuerst für das ursprüngliche und unzerstörbare Wesen der Dinge erklärt worden war, hinterher wieder seiner Selbständigkeit und Aseität zu berauben. Schopenhauer sei mit diesen Spekulationen in einen „unphilosophischen Anthropomorphismus" zurückgefallen (S. 120). „Der Weltwille handelt wie ein Mensch, der einen Akt, den er in der Verblendung über seine Folgen begangen, nach erfolgter Erfahrung und Enttäuschung bereut und ihn wieder zurücknimmt" (S. 121). Damit hat Frauenstädt zwar nicht ganz Unrecht. Die universelle Willensverneinung steht im Widerspruch zum metaphysischen Monismus des allumfassenden Weltwillens, dessen Substantialität durch die Zulassung seiner Aufhebbarkeit in Frage gestellt wird. Indessen muss man hier, um Schopenhauer richtig zu verstehen, zwischen

*) Vergl. „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie", S. 295.

dem aufhebbaren individuellen Willen und dem all—einen substantiellen Weltwillen unterscheiden, was Schopenhauer freilich selbst nicht genügend getan hat; es liegen eben Widersprüche vor. Im allgemeinen hat Schopenhauer aber wohl nicht den universellen Willen, sondern nur den individuellen als aufhebbar betrachtet. Wäre Ersteres der Fall, so müsste man allerdings Frauenstädt darin beistimmen, dass die ganze Art der Determination des Weltwillens zu seiner Verneinung durch Quietive, die nichts anderes als besonders wirkende Motive sind, etwas allzusehr aus dem Gesichtspunkt menschlicher Psychologie Konstruiertes an sich hat, um philosophisch annehmbar zu sein.

Wir erinnern uns, dass Frauenstädt den Schopenhauerschen Gegensatz von Wille und Intellekt auf einen Gegensatz im Willen selber zurückgeführt hatte. Der eigentliche Sinn der Willensverneinung bei Schopenhauer und zugleich ihr ethisch wertvoller Kern kann also nur darin bestehen, dass der niedere egoistische Wille durch einen höheren, edleren, altruistischen Willen aufgehoben wird. Die Aufhebung des Willens ist demnach einerseits psychologisch unmöglich, denn „die Heiligkeit, die in der Verneinung des Willens zum Leben besteht, ist nach Schopenhauer nichts absolut Willenloses, sondern ist Produkt der Überwindung des weltbejahenden Willens durch den weltverneinenden Willen, wobei jene Erkenntnis, welche als Quietiv wirkt, nur Dienste leistet" (S. 52). Andererseits ist aber die Aufhebung des Willens auch „eine über das wahre Ziel der Ethik hinausschiessende Abstraktion". Denn „nicht der Wille ganz und gar, sondern nur der egoistische Wille ist zu brechen. Nicht der Wille als solcher ist (wie Schopenhauer meint) das Unglück des Menschen, sondern der selbstsüchtige Wille. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum der Wille nach Wahrheit, wie er z. B. in Schopenhauer selbst so energisch tätig war, oder der Wille nach Schönheit, wie er im Künstler tätig ist, oder der Wille nach Gerechtigkeit und Tugend, wie er im praktischen Erlöser tätig ist, gebrochen werden soll. Dieser auf das Wahre, Gute und Schöne gerichtete Wille ist ja

gerade der ethische Wille, und die Vereinung dieses Willens wäre sonach Verneinung der Ethik".* „Mich dünkt", so sagt Frauenstädt einmal an einer anderen Stelle,** „nicht darum handelt es sich, das Leben entweder zu bejahen oder zu verneinen, sondern es in der rechten Weise zu bejahen und zu verneinen, d. h. es soweit, als es mit der Gerechtigkeit und Tugend vereinbar ist, zu bejahen, und, soweit es mit ihr streitet, zu verneinen".

Die Möglichkeit der Vertauschung eines Zustandes der Potentialität mit einem solchen der Aktualität und umgekehrt im Weltwillen, wie sie in den Spekulationen v. Hartmanns als Erklärung für Anfang und Ende des Weltprozesses eine Rolle spielt, lehnt Frauenstädt mit einer gewissen Energie ab, indem er sagt; „Es ist ein Ungedanke, das ewige Wesen als ein tätiges, agierendes aufzufassen — und als Willen muss ich es doch tätig, agierend denken — gleichzeitig aber anzunehmen, dass es erst zu einer bestimmten Zeit aus dem tatenlosen, ruhenden Zustand in den aktiven übergegangen sei. Ein leerer potentieller Wille, der erst mit dem Übergang aus dem potentiellen in das aktuelle Wollen den Weltprozess beginnt, ... ist für mich eine Absurdität. Ist der Wille ewig, und ist es dem Willen wesentlich, zu agieren, so muss er auch ewig agieren, muss folglich ewig sich äussern, ewig erscheinen" (S. 118). Als eine Entgegnung hierauf mag man in gewissem Sinne eine Äusserung v. Hartmanns auffassen können, in der dieser die trockene Nüchternheit des Frauenstädtschen Denkens mit der wunderbaren Mystik der Schopenhauerschen Philosophie vergleicht, der durch Ablehnung der Willensverneinung und des Pessimismus die Krone ausgebrochen sei: „Die Schopenhauersche Philosophie mit ihrem indischen Pessimismus, Quietismus, Asketismus und träumerischen Idealismus verhält sich zu Frauenstädts

*) „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn . . ." S. 319.

**) In der Vorrede der „Lichtstrahlen aus Schopenhauers Werken". Die Stelle ist wiederholt in der Schrift „Das sittliche Leben", S. VIII (Vorrede).

Umbildung wie ein farbenglühender, narkotisch duftender Urwald zu einer graubestaubten Berliner Baumallee". *

Mit dem negativen Endzweck des Weltprozesses** mussten notwendig auch Pessimismus und Quietismus fallen, oder vielleicht war umgekehrt Frauenstädts Abneigung gegen den Pessimismus zugleich auch ein Motiv zur Ablehnung der Willensverneinung gewesen. Zum Pessimismus der Schopenhauerschen Philosophie hat Frauenstädt niemals ein näheres Verhältnis gehabt, musste doch dieser ohne die Erlösungsmöglichkeit in der Willensaufhebung in völligen Desperatismus enden. Wohl aber hat er dem Pessimismus Gerechtigkeit widerfahren lassen und seine relative Berechtigung anerkannt und damit eine Unbefangenheit des Urteils bewiesen, wie sie der Pessimismus bei entgegengesetzt veranlagten Naturen zumal heutzutage unter dem Einfluss der ganzen modernen evolutionistischen Kulturschwärmereien des Naturalismus und des in schrankenlosen Zukunftsträumen sich wiegenden liberalen Journalismus so selten findet. Frauenstädt sticht damit wohltuend ab gegen die Gutzkow, Rosenkranz, J. H. Fichte und viele Andere, die sich gemüssigt gefühlt haben, an der ernsten und hohen pessimistischen Lebensphilosophie Schopenhauers ihren Witz zu üben.

Frauenstädt unterscheidet zwei Wurzeln des Pessimismus,* eine objektive philosphische und eine subjektive psychologische. Objektiv entspringt der Pessimismus aus der Reflexion über die physischen und moralischen Übel der Welt, während seine subjektive Wurzel in individuellen Gemütsdispositionen und in den besonderen Lebensverhältnissen des Einzelnen ihre Nahrung findet. Beide Momente greifen indessen derart in einander, dass sich ihr Anteil im einzelnen nicht mehr bestimmen lässt. Der Schopenhauersche Pessimismus ist, wie Frauenstädt noch näher ausführen will, in objektiver Hinsicht entsprungen „aus dem Dualismus

*) Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn . . . . ." S. 305—343.

**) Diese Terminologie stammt nicht von Schopenhauer, sondern von E. v. Hartmann.

zwischen dem Ewigen und Zeitlichen und aus der Identifikation dieses metaphysischen Gegensatzes mit dem moralischen des Guten und Bösen".* Dadurch, dass er „das Endliche, Empirische, Räumlich-Zeitliche, Werdende, kurz das Relative ohne weiteres für das Reich des Truges und des Lasters erklärte", ** kam er zu seiner Welt- und Lebensverneinung. Frauenstädt sucht diese seine Auffassung des Schopenhauerschen Pessimismus noch des näheren aus dessen Erstlingsmanuskripten zu belegen.*** Es ist ihm darum zu tun, durch Zurückführung auf die Grundprinzipien des Systems den Schopenhauerschen Pessimismus als einen philosophischen zu erweisen. Diese Begründung ist aber recht gesucht. Man wird einfacher wie oben sagen können, dass der Schopenhauersche Pessimismus sich nach seiner objektiven Seite hin aus den physischen und moralischen Übeln der Welt und der Reflexion über dieselbe herleitet. Dieser Pessimimismus war ein wesentlich empirisch gewonnener, gleichgültig, ob die Empirie stark subjektiv gefärbt wurde, und wird gerade seinerseits die Ausprägung des Systems beeinflusst haben, nicht umgekehrt. Was die subjektive Seite † betrifft, so unternimmt Frauenstädt eine Zurückführung des Pessimismus seines Meisters auf die notwendige Melancholie aller hochbegabten Geister und Genien der Menschheit, bekanntlich ein Lieblingsgedanke Schopenhauers, der das Genie mit dem Montblanc vergleicht, †† dessen Gipfel meist in düstere Wolken gehüllt sei.

In seiner Kritik des Schopenhauerschen Pessimismus erkennt Frauenstädt, wie schon gesagt, die relative Berechtigung des Pessimismus an, lehnt ihn aber im ganzen doch ab. Schopenhauer stellt den Weltwillen als vermöge seiner notwendigen Beschaffenheit ausschliesslich im Zustand des Leidens begriffen dar. Der Schmerz ist dem Willen immanent, alle Lust dagegen negativer Natur und nur aus dem Auf-

*) „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn . . ." S. 322.
**) Ebendaselbst S. 310.
***) Ebendaselbst S. 308—322.
†) Ebendaselbst S. 308. Vgl. auch „Neue Briefe . . . ." S. 273.
††) Werke II, S. 451.

hören einer Unlust zu erklären. Demgegenüber bemerkt Frauenstädt, dass es unleugbare Befriedigungen des Willens gäbe, die jedenfalls wenigstens als etwas Positives empfunden würden. Jeder Atemzug in reiner, frischer Luft, jeder gestillte Hunger oder Durst sei ein befriedigter Wille. Folglich sei es einseitig, den Willen nur zur Quelle des Leidens zu machen, er sei ebenso die Quelle vieler Freuden (S. 99). Das Ignorieren der tatsächlichen Befriedigungen des Willens und die einseitige Richtung des Blickes auf seine Hemmungen habe Schopenhauers Pessimismus seine hypertrophische Entwicklung gegeben. Als das entgegengesetzte Extrem kritisiert Frauenstädt den Leibnizschen Optimismus. Schopenhauer kehre einseitig die Schattenseiten, Leibniz einseitig die Lichtseiten der Welt hervor. Die Wahrheit liege in der Mitte: „Es lässt sich eine bessere, als diese Welt denken, es lässt sich aber auch noch eine schlechtere denken. Die bessere wäre die, in welcher die endlichen Wesen, wie die Töne einer Musik, einander harmonisch ergänzten, so dass es ein missklangloses Weltkonzert gäbe. Die schlechtere wäre die, wo, wie in einem Charivari, nichts als Missklang anzutreffen wäre" (S. 289). Der eigentliche Unterschied in der Erklärung des Übels bei Leibniz und bei Schopenhauer beruht nach Frauenstädts Meinung darauf, dass Leibniz es aus finalen, Schopenhauer aber aus wirkenden Ursachen herleite, während Beide darin übereinstimmten, dass das Übel etwas Notwendiges wäre (S. 285). Für den Pessimismus ergäbe sich hieraus folgende Alternative: Entweder müsse er die das Übel bewirkenden Ursachen für ewige und unaufhebbare halten. Damit wäre eine Perpetuierung des Übels gegeben, jede Erlösungsmöglichkeit abgeschnitten und der absolute Desperatismus* die einzig mögliche Weltanschauung.

---

*) Es lag für Frauenstädt nahe, bei dieser Gelegenheit zu konstatieren, dass ein solcher Desperatismus die logische Konsequenz des Monismus des vernunftlosen Willens sein musste, umsomehr als er ja soeben die Willensverneinung als ein heterogenes Element aus dem Schopenhauerschen System eliminiert hatte. Er hat aber dies für ihn verfängliche Gebiet nicht betreten. Julius Bahnsen,

Oder der Pessimismus liesse die zweite Möglichkeit gelten, dass diese Ursachen aufhebbar wären, wie dies ja der Schopenhauersche tue. Dann sei er nicht mehr im eigentlichen Sinne als Pessimismus zu bezeichnen, sondern nur als ein relativer Pessimismus und ein solcher sei auch der Schopenhauersche nur (S. 287).

Gegen den Optimismus aber, der, wie der Leibnizische eine Erklärung des Übels aus Zweckursachen vornimmt, wendet sich Frauenstädt in scharfen, aber treffenden Ausführungen. Zunächst darf man nicht von falschen theologischen Voraussetzungen ausgehen, gerade dem Übel gegenüber versagt alle Theologie. Die beliebte, sich hoher Protektionen * erfreuende Ansicht von der Notwendigkeit und dem tätigkeitfördernden Wert des Übels ist eine Täuschung. Freilich muss der Mensch, wenn er nicht in Untätigkeit erschlaffen soll, Bedürfnisse haben, zu deren Befriedigung Anstrengung seiner Kräfte erforderlich ist. Aber Bedürfnisse und Anstrengungen sind keine Übel (S. 277). Der das Übel beschönigenden Auffassung tritt Frauenstädt demnach energisch entgegen: „O, ihr Preiser des Übels", so ruft er aus, „sagt mir doch, welche Förderung der Tätigkeit und welche Würze des Lebensgenusses in aufreibender Hungersnot, Pest, in zerstörenden Kriegen, in verdummender Priesterherrschaft, in knechtendem Absolutismus, kurz in allen Übeln, welche feindliche Naturgewalten und dumme oder boshafte Menschengewalten erzeugen, liegt? Für Diejenigen wenigstens, welche an diesen Übeln leiden, keine, denn sie gehen in der Regel an ihnen zu Grunde" (ebenda). Seine eigene Meinung aber hat Frauenstädt an einer anderen Stelle ausgesprochen: „Weder die optimistische Geschichtsauffassung, welche in der Geschichte das Böse und Unheilvolle verkennt, hat Recht, noch die pessimistische, welche nur das Böse und Unheilvolle in ihr sieht. Kampf

---

gleichfalls noch ein persönlicher Schüler Schopenhauers, hat dann, allerdings unter Zugrundelegung eines „charakterologischen" Pluralismus, diese letzte Konsequenz gezogen.

*) Vergl. Goethes Faust I, Prolog (am Schluss).

des bösen Prinzips mit dem guten — das ist es, was bisher die Geschichte auf allen ihren Blättern gezeigt hat" (S. 212).

§ 8. Die historische Weltanschauung.

Ausser den bisher betrachteten Änderungen und Interpolationen inhaltlicher Art, die Frauenstädt am Schopenhauerschen System für nötig hielt, hat er noch einen bedeutenden, mehr methodologischen Fortschritt über dasselbe hinaus getan, der nicht unerwähnt bleiben darf, weil seine Wirkung überall zu spüren ist. Es ist dies der Bruch mit der unhistorischen, platonischen Betrachtungsweise und die Anerkennung des entwicklungsgeschichtlichen Forschungsprinzips, wie es seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in den Einzelwissenschaften seine Triumphe feierte, auch für den Bereich der Philosophie. Ursprünglich war dieses neue Prinzip eigentlich eine philosophische Entdeckung gewesen, die nur als solche dem Allgemeinbewusstsein verloren gegangen war. Es war der Geist der Hegelschen Philosophie, der überall, wenigstens in den Geisteswissenschaften, lebendig war und dem Schopenhauer bekanntlich zeitlebens mit völliger Verständnislosigkeit begegnet war. Frauenstädt kann sich nun aber der Macht dieses neuen Gedankens, den er als einen altbekannten in der ursprünglichen Hegelschen Formulierung nicht wiedererkennt oder nicht wiedererkennen will, nicht entziehen. Die Macht der Ideen ist grösser als die individueller Neigungen und Abneigungen. Volentem ducunt, nolentem trahunt. Frauenstädt muss zugestehen, dass die Geringschätzung der Geschichte und der ganzen historischen Betrachtungsweise zu den schwachen Seiten der Schopenhauerschen Philosophie gehört (S. 195). Immerhin ist sie nach Frauenstädts Meinung verständlich aus dem Zusammenhang des Systems als eine Folge des subjektiven Idealismus und speziell der Beschränkung des Kausalitätsbereichs auf die Welt der Erscheinung.* Der Platonische

*) Vergl. „Neue Briefe . . . . .", S. 205 fg.

Gegensatz von dem wahrhaft Seienden und dem immer Werdenden, nie Seienden ist bei Schopenhauer zum Gegensatze des dem Satz vom Grunde Unterworfenen und des von diesem Satze Freien geworden (S. 196). Entsprechend diesem Gegensatz scheiden sich die einzelnen Wissensgebiete derart, dass Philosophie und Kunst auf das immer Seiende, Relationslose gerichtet sind, während Wissenschaft und Geschichte den Relationen der Dinge, ihrem Werden und Vergehen an der Hand des Satzes vom Grunde nachgehen. Nur Philosophie und Kunst können nach Schopenhauer das wahre Wesen der Dinge erfassen, Wissenschaft und Geschichte betrachten nur ihre schwankenden, wesenlosen Erscheinungen. Die Geschichte hat nicht einmal den Charakter einer Wissenschaft, da ihr der Grundcharakter derselben, die Möglichkeit der Subordination ihres Materials unter allgemeine Begriffe und Gesichtspunkte fehlt und sie nichts als ein blosses Neben- und Nacheinander ihrer Erscheinungen kennt. Sie sei, so meint Schopenhauer, da sie es nur immer mit dem Einzelnen zu tun habe, ein blosser Registrierapparat für zusammenhangslose Einzelheiten und daher das gerade Widerspiel der Philosophie. Ausser dieser an vielen Stellen der Schopenhauerschen Werke zum Ausdruck gelangenden geringschätzigen Ansicht von der Geschichte findet sich aber noch eine andere,* wo er ganz anders urteilt und ihr ein „ganz eigentümliches Gebiet" zuweisen will, auf welchem sie „höchst ehrenvoll dastehen könne". Was nämlich die Vernunft dem Individuum, das sei die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft sei der Mensch nicht wie das Tier auf die Gegenwart beschränkt, sondern könne auch die Vergangenheit überschauen, erst dadurch aber die Gegenwart recht verstehen und sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Ein Volk, das seine Vergangenheit nicht kenne, vermöge auch niemals die Gegenwart richtig zu beurteilen. „Erst durch die Geschichte", so sagt Schopenhauer hier, „wird ein Volk sich seiner selbst vollständig

*) Werke II, S. 522.

bewusst. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewusstsein des menschlichen Geschlechtes anzusehen".*

Frauenstädt wendet sich, nachdem er auf den Zusammenhang der Schopenhauerschen Geschichtsauffassung mit dem auf Plato zurückgehenden erkenntnistheoretischen Dualismus** des Systems hingewiesen hat, zu einer gründlichen Widerlegung der antihistorischen Tendenz der Schopenhauerschen Philosophie, wie dies vom Standpunkt seines transzendentalen Realismus zu erwarten war. Zunächst bekämpft er das πρῶτον ψεῦδος der absoluten Transzendenz des Wesens eines Dinges im Verhältnis zu seiner Erscheinung. Auch Philosophie würde unter der subjektivistisch-dualistischen Annahme unmöglich sein, da ja auch sie aus der Erscheinung eines Dinges auf sein Wesen schliesst. Das Wesen eines Dinges ist, so meint er mit Recht, wie überhaupt in seiner Erscheinung, so auch in seiner geschichtlichen Erscheinung immanent, es muss daher auch in ihr ergreifbar sein. Es kommt nur darauf an, in dem Wechselnden das Bleibende, in dem Zeitlichen das Ewige und in ihren mannigfachen historischen Wandlungen und Entwicklungen die Idee der Menschheit zu erkennen, um das Studium der Geschichte zu einem höchst wertvollen zu machen (S. 206). Die Schopenhauersche Entgegensetzung der Geschichte, nicht nur gegen Philosophie und Kunst, sondern auch gegen die Wissenschaft, ist demnach ganz ungerechtfertigt: „Die Geschichtsschreibung braucht sich nur mit Wissenschaft, Kunst und Philosophie zu verbinden, braucht ihren Stoff nur mit wissenschaftlichen, künstlerischen und philosophischen Augen anzusehen, um demselben Wert zu verleihen, um ihn der Verachtung zu entreissen, um ihn für die Kenntnis des Wesens der Menschheit lehrreich zu machen" (S. 207). Betreffs der erwähnten zweiten Ansicht Schopenhauers von der Geschichte bemerkt Frauenstädt mit Recht, dass sie mit der ersteren unvereinbar ist. Was hülfe einem Volke dieser

*) Ebendaselbst.

**) Dieser Ausdruck ist nicht sehr glücklich, er findet sich in in den „Neuen Briefen" S. 205.

Dienst der Geschichte, so fragt er, ihm einen Blick in seine Vergangenheit zu gestatten, wie könnte daraus irgend ein Verständnis für die Gegenwart zu gewinnen sein, wenn in der Geschichte nirgends ein Plan, nirgends ein sinnvoller Zusammenhang existierte, sondern stets nur dasselbe in anderem Gewande sich wiederholte. „Nur unter der Voraussetzung, dass in der Geschichte ein Zweck, ein Plan waltet, der die ganze Entwicklung bestimmt und beherrscht, kann es von Wert sein, die Vergangenheit zu kennen, um aus ihr die Gegenwart zu deuten und aus beiden die Zukunft zu antizipieren. Ein langer, schwerer und verworrener Traum* ist der Rückerinnerung nicht wert und lässt keine Deutung zu" (S. 210 fg.).

*) Schopenhauer hatte die Gechichte den „langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit" genannt.

IV. TEIL.

Frauenstädt als selbstständiger Denker.

Bisher ist das Frauenstädtsche Denken durchweg in seiner Abhängkeit zunächst von der Hegelschen und darauf vor allem von der Schopenhauerschen Philosophie betrachtet worden. Die Untersuchungen über den letzteren Punkt haben den grössten Raum der vorliegenden Abhandlung beansprucht. Das hatte seinen sachlichen Grund darin, dass die Schopenhauersche Philosophie der Boden ist, auf dem die Frauenstädtsche erwachsen ist und von dem sie immer neue Kraft und Anregung empfängt. Wie Frauenstädts allgemeine Bedeutung wesentlich auf der Mission beruht, den Schatz der Schopenhauerschen Erkenntnisse dem Allgemeinbewusstsein zu übermittelt zu haben, so ist seine spezifisch philosophische Leistung darin zu erblicken, dass er versucht hat, das Wertvolle und Haltbare von Schopenhauers Lehre unter Abtrennung der nicht in den Zusammenhang des Ganzen passenden Bestandteile zu konservieren und die Lebensfähigkeit der Schopenhauerschen Philosophie nicht in einzelnen, beziehungslosen Gedankenfragmenten, sondern als ein in sich geschlossenes, systematisches Ganzes neu zu erweisen. Wie weit er dabei eine glückliche Hand gehabt hat, haben die soeben abgeschlossenen Untersuchungen gezeigt. Es hiesse indessen Frauenstädt nicht gerecht werden, wollte man sein ganzes Verdienst hierauf beschränken. Wohl mag es originalere und tiefere Denker auch innerhalb der engeren Schopenhauerschen Schule gegeben haben, wie z. B. den schon erwähnten Julius Bahnsen, aber etwa abgesehen von P. Deussen, kaum einen von ähnlicher Vielseitigkeit und schriftstellerischer Fruchtbarkeit wie Frauenstädt. Seine

Bedeutung ist daher mit den bisher charakterisierten Leistungen keineswegs erschöpft. Es wird dem Leser, der uns bis hierher gefolgt ist, nicht entgangen sein, dass das in den „neuen Briefen . . . . .“ aus den „Grundgedanken“ Schopenhauers neu errichtete System in einem Hauptpunkte unvollendet geblieben ist. Der letzte Kuppelabschluss des Schopenhauerschen Gedankenbaues, die Willensverneinung war abgelehnt worden, aber noch kein eigentlicher Ersatz dafür geschaffen. Der war indessen schon an anderer Stelle gegeben, nämlich in der Frauenstädtschen Ethik, einer inhaltreichen Schrift, die unter dem Titel: „Das sittliche Leben. Ethische Studien“ im Jahr 1866 erschienen war. Während Frauenstädt in der Naturphilosophie wesentlich Schopenhauerianer war und blieb, hat er sich in der Ethik durchweg vom Boden der Schopenhauerschen Philosophie losgemacht und ist seine eigenen Wege gegangen, wenn man von jenen mehr oder weniger sichtbaren Beziehungen absieht, die daraus entspringen, dass ja Naturphilosophie und Ethik in einem Kopfe mit einander hausen müssen. Dieser ethischen Schrift wird wegen ihrer Bedeutung noch eine ausführlichere Betrachtung zu widmen sein.

Bevor wir aber hierzu übergehen, müssen wir unser Augenmerk auf drei weniger umfangreiche Schriften richten, die noch bei Lebzeiten Schopenhauers entstanden sind und sich zeitlich an die „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie“ anschliessen. Es sind dies „Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie“ (1855), „Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrtum“ (1856) und die „Briefe über die natürliche Religion“ (1858). Eine ganz kurze Erwähnung wird ausserdem noch eine vierte Schrift zu finden haben, die „Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt“, die längere Zeit nach Schopenhauers Tode (1869) erschienen ist.

Alle diese Schriften sind, abgesehen von der ethischen Hauptschrift, nicht in dem Sinne als selbstständige zu betrachten, dass sie sich von den Grundlagen der Schopenhauerschen Philosophie bedeutend entfernten oder in ihren Resultaten

über dieselbe hinausgingen. Es mag vielmehr sogar ähnlich wie in den zeitlich vorhergehenden Schriften, z. B. den „Ästetischen Fragen", die Nebenabsicht in ihnen mitgespielt haben, der Schopenhauerschen Philosophie durch häufige Hinweise neuen Zuspruch zu erwerben. Im ganzen genommen aber ist ihr Verhältnis zu Schopenhauer doch ein weit lockereres als das der beiden Schriften aus der ersten Hälfte der fünfziger Jahre. Sie enthalten soviel eigene Gedanken und auch neue Gesichtspunkte und Perspektiven, dass sie nicht mehr in eine Reihe mit jenen gestellt werden dürfen, sondern mit grösserem Rechte einen Platz unter den eigensten Erzeugnissen des Frauenstädtschen Geistes beanspruchen können. Speziell für die erste und dritte der genannten Abhandlungen musste sich schon aus der Natur der Sache eine weitgehende Unabhängigkeit von Schopenhauer ergeben, da ja die Schopenhauerschen Werke für die in diesen Schriften behandelten Fragen nur geringe Anknüpfungspunkte boten. Alle diese Schriften haben das Gemeinsame, dass sie mehr oder weniger in Tagesfragen eingreifen. Sie wollen weniger prinzipielle Untersuchungen sein, als Betrachtungen von Zeitfragen im Spiegel der Philosophie; daher sind sie auch alle in populärer Form geschrieben.

Der wachsende Einfluss der Naturwissenschaften auf die verschiedensten Gebiete des geistigen Lebens war bereits um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine charakteristische Erscheinung. Die Geisteswissenschaften, die noch unter der Hegelschen Ära eine hohe Blütezeit erlebt hatten, wurden mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und mussten die Führung für die nächsten Dezennien der mächtig aufstrebenden Naturwissenschaft überlassen. Diese naturwissenschaftliche Zeitströmung, die die in den Naturwissenschaften gewonnenen Erkenntnisse auf die übrigen Gebiete der Wissenschaft und des Lebens auszudehnen und anzuwenden strebte und der gerade die Schopenhauersche Philosophie mit ihrer Hochschätzung der Naturwissenschaft und mit dem Gewicht, das in ihr auf Übereinstimmung mit den Resultaten der Naturwissenschaft gelegt wurde, so weit entgegenkam,

bildet Grundlage und Anlass der beiden ersten der erwähnten Schriften Frauenstädts. Während die erste die Berechtigung des Einflusses der Naturwissenschaften auf andere Gebiete innerhalb recht weiter Grenzen einräumt, wendet sich die zweite vom Standpunkt der Philosophie gegen die Auswüchse und Übertreibungen des Naturalismus. Der spezielle Anlass der ersten Abhandlung: „Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie" war eine 1854 erschienene Schrift des angesehenen Göttinger Physiologen Rudolf Wagner über „Wissen und Glauben"*, in der eine völlige Trennung dieser beiden Gebiete gefordert wurde. Wissenschaftliche Überzeugung und religiöser Glaube sollten auf einander ohne Einfluss bleiben. Die Schrift war einerseits von der unbegründeten Besorgnis diktiert, die Naturwissenschaft müsse mit ihren Konsequenzen auf Religion und Moral verderblich wirken, andererseits aber von dem richtigeren Gedanken erfüllt, dass Religion und Wissenschaft zwei gleichberechtigt neben einander stehende Gebiete seien. Der weitaus grösste Teil der Frauenstädtschen Ausführungen dreht sich um diese beiden Punkte. Frauenstädt sucht zu zeigen, dass nur eine missverstandene, eine ihre Grenzen überschreitende Naturwissenschaft auf das religiöse und sittliche Leben depravierend wirken könne. Der alle Zweckursachen leugnende Materialismus sei keine notwendige Konsequenz der Naturwissenschaft, sondern gerade eine teleologisch orientierte Weltanschauung; mit einer solchen seien aber auch die moralischen und religiösen Interessen gerettet (S. 97). Daher sei die wahre Naturwissenschaft den sittlichen Mächten niemals feindlich. Im Gegenteil: die höhere Erkenntnis involviere stets auch eine höhere Sittlichkeit. Zwar die äusseren, vielfach unnatürlichen aber auch unwesentlichen Einkleidungen von Religion und Moral

*) Die Schrift hatte bereits zwei anderweitige Entgegnungen hervorgerufen, die bekannte Streitschrift von Karl Vogt, „Köhlerglaube und Wissenschaft" (1855) und einen Aufsatz von Eduard Zeller im „Deutschen Museum" (1855) Nr. 11.

würden durch fortschreitende Naturerkenntnis zerstört, ihr Kern aber und wahrer Gehalt bleibe nicht nur unversehrt, sondern entwickele sich mit ihr zu immer höheren Gestaltungen (S. 54 ff). Das Recht der Vernunft dürfe nicht beschnitten werden, abgesehen davon, dass ein solcher Versuch vergeblich sei.

Dass Frauenstädt vom Standpunkt seines einseitigen Intellektualismus, der uns schon in den Jugendschriften der Hegelschen Periode begegnet ist und den auch der Schopenhauersche Voluntarismus nicht zu zerstören vermocht hatte, dem spezifischen Charakter der Religion nicht gerecht zu werden vermag, werden wir noch in der Besprechung der „Briefe über die natürliche Religion" festzustellen Gelegenheit haben.

Derselbe Intellektualismus liess ihn auch das Wesen der Poesie einigermassen verkennen und den Einfluss naturwissenschaftlicher Fortschritte auf die Poesie, wie auf die Kunst überhaupt, überschätzen. Schiller habe unrecht in seinem bekannten Gedicht „Die Götter Griechenlands", zu meinen, die mythologische Weltanschauung sei schöner und poetischer als die naturwissenschaftliche (S. 15—18). Die Dichter sollten sich daher hüten, mit der „durch Naturwissenschaft geläuterten Weltanschauung in Konflikt zu kommen" (S. 41). Die objektiven Resultate der Naturwissenschaft, so meint er, seien der Poesie keineswegs zuwider, ja sie bildeten eigentlich den Stoff, den die Dichter poetisch zu gestalten hätten. Ähnlich, wie die alten griechischen Philosophen vom Standpunkt ihrer Naturerkenntnis Lehrgedichte über die Natur geschrieben hätten, sollten auch die „heutigen Dichter den Kosmos vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft aus besingen" (S. 46 fg.). Naturwissenschaft und Poesie stimmen also nach Frauenstädts Überzeugung in ihrem Objekt völlig überein und unterscheiden sich nur in subjektiver Hinsicht durch die verschiedenen Organe, mittels deren sie operieren. Offenbar geht Frauenstädt in seinen Forderungen zu weit und übertreibt den möglichen und wünschenswerten Einfluss der Naturwissenschaft

auf die Poesie. Es mangelt ihm dabei an dem rechten Verständnis für das Wesen der letzteren. Nicht die alten griechischen Naturphilosophen, die ihre Gedichte „περὶ φύσεως" schrieben, feiern wir als die Dichter Griechenlands, sondern vor allem Homer mit seiner kindlich naiven, durch keine Errungenschaften der Naturwissenschaft entgötterten Naturpoesie. Das Objekt von Poesie und Naturwissenschaft ist nicht durchaus das gleiche und soll es auch nicht sein. Das Reich der Poesie ist weit umfassender, wie gerade auch Homer zeigt. Doch genug davon.

Wir gehen nunmehr sogleich zu der Besprechung der letzten der Untersuchungen der vorliegenden Schrift über und gelangen zu einem recht schwierigen Problem, nämlich der Frage nach dem Einfluss der Naturwissenschaft auf die Philosophie. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Konstatierung des tatsächlich vorhandenen, historisch nachweisbaren Einfluss es auf die Philosophie der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit, sondern in der prinzipiellen Frage nach der Notwendigkeit und dem zu fordernden Umfang dieses Einflusses. Indessen würde eine einigermassen gründliche Erörterung dieser Frage den Rahmen der vorliegenden Abhandlung weit überschreiten. Wir halten uns daher an die Frauenstädtschen Ausführungen. Bereits zu jener Zeit regte sich in der Naturwissenschaft die absolutistische Tendenz. Man behauptete, es sei aus mit der Philosophie, sie habe ihre Unfähigkeit in der Fichte—Schelling—Hegelschen Epoche bewiesen; man brauche sie nicht mehr, die Naturwissenschaft genüge sich selbst für die Welterklärung. Frauenstädt stimmt zwar mit Schopenhauerscher Schärfe in das Verdammungsurteil über diese erfahrungsfremde, spekulative Philosophie ein, bemerkt aber sofort, dass diese Philosophie nicht die Philosophie überhaupt repräsentiere und nicht mit dem Wesen der Philosophie identisch sei. (S. 165). Er weist auf das unauslöschliche metaphysische Bedürfnis der Menschheit hin und auf das Unzureichende aller blossen Physik. Sie werde letzten Endes doch immer genötigt, freilich ohne es einsehen und zugeben zu wollen, metaphysische

Voraussetzungen zu machen und metaphysische Resultate aufzustellen (S. 170). Das in seiner Beschränkung berechtigte Prinzip der Naturwissenschaft sei das der mechanischen Kausalität. Der teleologische Gesichtspunkt, der die ideellen Güter begründe, sei nicht ohne philosophisches Rüstzeug zu gewinnen oder doch zu verteidigen (S. 186). Die Philosophie dürfe keine apriorische Weltkonstruktion sein, wie dies Kant und die Nachkantischen Philosophen angenommen hätten, sondern sie müsse sich an die Erfahrung halten und die Resultate der Einzelwissenschaften in sich aufnehmen; darin habe die Naturwissenschaft recht. Sie dürfe aber auch kein reiner Empirismus und Naturalismus sein; darin habe die Naturwissenschaft unrecht (S. 194—196).

Die Philosophie der reinen, die Möglichkeit anderweitig zu findender Wahrheiten ableugnenden und aller überlieferten Philosophie feindlichen Naturwissenschaft ist meist der Materialismus gewesen. Diesen daher im eigenen Lager anzugreifen und seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit zu beweisen, konnte als eine Konsequenz und Fortsetzung der letztbehandelten Frage erscheinen. Es war dies gewissermassen der negative oder indirekte Nachweis für die Unzulänglichkeit der Naturwissenschaft, für sich allein genommen, zur Hervorbringung einer haltbaren und befriedigenden Weltanschauung. Den äusseren Anlass zu dieser Schrift Frauenstädts gegen den Materialismus bot wieder ein literarisches Ereignis, nämlich das bekannte Werk von Louis Büchner „Kraft und Stoff",* das 1855 erschienen war. Frauenstädt nannte daher seine Schrift im Nebentitel eine Erwiderung auf jenes Werk.

Wenn in dem Abschnitt über den Materialismus (S. 82) gesagt wurde, dass Schopenhauer soweit Materialist gewesen sei, als er Antispiritualist und soweit Antimaterialist als er erkenntnistheoretischer Idealist war, so gilt dasselbe, wie wir dort sahen, im ganzen auch von seinem Jünger. Wir werden

*) Das Werk lag 1856 bereits in der dritten Auflage vor, erregte ungeheures Aufsehen und ist seitdem bekanntlich die eigentliche Bibel des Materialismus geworden.

daher erwarten können, dass der Materialismus nur an seiner Blösse des naiven Realismus angegriffen wird, während seine Herabsetzung des Psychischen zu einem sekundären und akzidentiellen Phänomen gar noch als Verdienst gelten soll. Die Abhandlung zerfällt in zwei ungleiche Teile, von denen der erstere die Wahrheit, der zweite umfangreichere den Irrtum des Materialismus darlegen soll. Als Vorzüge des Materialismus werden im ersten Teil zunächst in formaler Hinsicht die induktive Methode, seine Klarheit und Anschaulichkeit und sein Wahrheitsmut* hervorgehoben, in sachlicher Beziehung sein „antidualistischer" Monismus, die Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie (S. 34, vergl. auch S. 94—95). Dass die Verteidigung und Anerkennung der antidualistischen d. h. antispiritualistischen Tendenz des Materialismus die schwächste Seite der Frauenstädtschen Ausführungen bildet, braucht nicht noch einmal auseinandergesetzt zu werden. Wir haben früher bereits konstatieren können, dass der Standpunkt Frauenstädts in dieser Beziehung nur im Endresultat nicht aber in den Grundlagen eine Übereinstimmung mit dem Materialismus besitzt.

In den erkenntnistheoretischen Erörterungen des zweiten Teils hat Frauenstädt sich merkwürdigerweise ein naheliegendes Argument entgehen lassen, das ihm in den allerdings bedeutend späteren „Neuen Briefen . . . ." zu Gebote steht. Es betrifft das Verhältnis von Materie und Kraft. Der Grundgedanke der Schopenhauerschen Naturphilosophie ist der, dass die Vereinigung von Materie und Kraft im empirisch gegebenen, konkreten Stoff keine wirkliche, reale, sondern nur eine phänomenale ist, und dass vielmehr das Kraftartige, das dann unter dem Begriff „Wille" zusammengefasst wird, den wesentlichen und substantiellen Kern des Stoffes bildet. Der Stoff ist seinem Wesen nach Wille oder Kraft und die Kraft ist nur in der Erscheinung Stoff. Mit diesem

*) Frauenstädt rechnet wenig glücklich den Wahrheitsmut des Materialismus unter dessen formale Vorzüge (S. 34).

idealistischen Nachweis von dem bloss phänomenalen Charakter und der substantiellen Wesenlosigkeit der empirischen, räumlich ausgedehnten Materie als solcher wäre der Materialismus am entscheidensten zu treffen gewesen. Frauenstädt scheint die Art dieses Verhältnisses von Materie und Kraft erst später erkannt zu haben. Hier verwirrt ihn noch die unglückliche Fiktion der „reinen Materie",* die nach Schopenhauer der einzig berechtigte Repräsentant des Substanzbegriffes sein sollte. So werden nun reine Materie und Kraft für notwendige apriorische Vorstellungsweisen erklärt (S. 64—66). Auch die Kraft soll weiter nichts sein, als die objektiv gedachte Kausalität oder gar ein „notwendiges Erzeugnis des Verstandes" (S. 68). Sie drückt, wie Frauenstädt meint, „immer nur eine Eigenschaft aus, die wir den angeschauten Objekten beilegen, niemals eine Qualität an sich" (S. 69). Von dieser unhaltbaren Auffassung ist Frauenstädt aber, wie gesagt, in den „Neuen Briefen . . . ." zurückgekommen. Es ist merkwürdig, dass auch Schopenhauer, in dessen Sinne eine solche Auffassung doch eigentlich nicht lag, weiter nichts an Frauenstädts Ausführungen moniert hat, als dass die Kraft die objektiv gedachte Kausalität sei, was nur für die Materie Sinn habe.

Seinen Antispiritualismus** kann Frauenstädt, wie seine hierauf folgende Verteidigung der Teleologie, der Lebenskraft gegen den blinden Mechanismus, des Apriorismus gegen den Empirismus und Sensualismus beweist, garnicht aufrecht erhalten. Wenn er dies trotzdem wollte, müsste man seine Beweise als misslungen ansehen. Die Annahme von Zweckursachen bedeutet eben die Annahme eines dem Intellekt verwandten oder ihm homologen Prinzips und die ganze Bekämpfung des Spiritualismus läuft letzten Endes auf den

*) Vergl. S. 82 fg. der vorliegenden Abhandlung.

**) Frauenstädt versteht ähnlich wie Schopenhauer unter Spiritualismus eine Richtung, die die Seele dualistisch vom Körper trennt und als etwas Selbstständiges ansieht. Er gebraucht also den Ausdruck nicht etwa im Gegensatz zum Materialismus als synonym mit Immaterialismus oder Phänomenalismus.

rein terminologischen Streit über Inhalt und Bedeutung des Willensbegriffes aus. Offenbar ist der Wille bei Frauenstädt, ebenso wie bei Schopenhauer, kein blinder, vernunftloser, sondern ein mit allen Eigenschaften des Intellekts, ja noch weit staunenswerteren, ausgestatteter Wille;* da ist's freilich leicht mit ihm als Prinzip auszukommen. Der Monismus wäre durch eine solche Konzession durchaus nicht so unmöglich gemacht, wie Frauenstädt immer fürchtet. Die weiteren Ausführungen der Materialismusschrift bieten keine neuen Gesichtspunkte, als die schon in der Kritik der „Neuen Briefe . . . ." besprochenen, sodass von einer Wiederholung abgesehen werden kann.

Von einer neuen Seite lernen wir das Frauenstädtsche Denken kennen aus der folgenden Schrift, den 1858 erschienenen „Briefen über die natürliche Religion". Sie enthalten Betrachtungen über Grundlagen, Wesen und Wert der Religion und haben demnach als eine Art Religionsphilosophie zu gelten. Geist und Richtung der Schrift haben viel Verwandtes mit dem Rationalismus der Aufklärung, dem Frauenstädt überhaupt nahe steht. Dieser Rationalismus hindert ihn häufig, den Erscheinungen des religiösen Lebens sachlich wie historisch gerecht zu werden und die religiösen Probleme an ihrer Wurzel zu erfassen. Zwar ist Frauenstädt sich theoretisch über das Wesen der Religion und über den „unermesslichen Unterschied von Wissen und Glauben" klar. Er erkennt an, dass „der Gegensatz zwischen Philosophie und Religion bei weitem ihre Gemeinschaft" überwiege, dass nur das Problem beiden gemeinsam ist, „aber grundverschieden das Organ oder die Funktion, mit der sie dies Problem auffassen" (S. 98). Die Philosophie ist ein „objektiv theoretisches", die Religion ein „subjektiv praktisches Verhältnis" (S. 100), jene gründet sich auf die Vernunft, diese auf Gemüt und Phantasie (S. 102, 103). Infolge des Antagonismus von Geist und Gemüt stehen sich aber Religion und Philo-

*) In den „Briefen über die natürliche Religion" findet sich z. B. eine merkwürdige Stelle, wo die Welt als „durch einen immanenten Zweck durchgeistigt" betrachtet wird (S. 151).

sophie feindlich gegenüber. Die Gleichberechtigung beider wird in dieser Zurückführung zwar anerkannt und die Religion für ein notwendiges Bedürfnis erklärt. Tatsächlich aber lässt sein Rationalismus Frauenstädt überall die Superiorität der Vernunft zur Geltung bringen und ganz in Übereinstimmung mit dem der Aufklärung alles Übernatürliche aus der Religion entfernen. Jedoch geht er nicht soweit, die Religion, wie es die Aufklärung wollte, auf die moralischen Wahrheiten als ihren eigentlichen und ausschliesslichen Kern zu beschränken. (S. 1—3, 54—68, 133—134.)

Der Hauptmangel dieses Teiles der Frauenstädtschen Schrift liegt in dem geringen Verständnis ihres Verfassers für die praktische und historische Seite des religiösen Problems. Es ist der alte unhistorische, lebensfremde, a priori konstruierende Geist, der sich eine Idee der Sache zurechtzimmert und dann darüber philosophiert, ohne sich um die Wirklichkeit zu kümmern. Die rein abstrakt-philosophische Betrachtung der Religion konnte nur zu einseitigen Resultaten führen. Zu vermissen ist die geschichtliche Würdigung ihrer grossen tatsächlichen Realität. Die Tatsachen lügen nicht. Realitäten ohne jeden Wert und sei er auch nur ein sekundärer, zur Bewahrung eines höheren Wertes dienender, sind ein Unding, eine historische Unmöglichkeit. Was sich ausgelebt hat, stirbt: dieses Gesetz beherrscht nicht nur das Reich der Natur, sondern auch das der Geschichte. Es fehlt Frauenstädt an Verständnis für die Notwendigkeit und den wenigstens relativen Wert festfixierter Normen und Kultusformen für den Bestand einer jeden Religion, die den individuellen Gesichtskreis und Geltungsbereich überschreitet. Er erkennt nicht, dass bei der ausserordentlichen Verschiedenheit der individuellen Anlagen und Bedürfnisse der Prozess der Loslösung des Inhaltes der religiösen Wahrheiten von ihrer überlieferten Form im Interesse der Allgemeinheit nur ein langsamer und allmählicher sein kann, und dass es aus eben demselben Grunde eine Quadratur des Zirkels bedeutet, nach einer völlig adäquaten Form derselben zu suchen.

Nächst den Betrachtungen über Form und Inhalt der „natürlichen“ Religion liegt das Hauptgewicht der Schrift auf der Entwicklung eines Pantheismus, der im Gegensatz zu dem rein physischen des Spinoza als ein ethischer und teleologischer bezeichnet wird (S. 150, 161). Vorausgeschickt wird eine Kritik des Theismus und des Spinozistischen Pantheismus. Bereits in den Werken der Hegelschen Periode war über beide vielfach gehandelt worden, und zur Zeit der Abfassung der Schrift über Schelling arbeitete Frauenstädt zugleich an einer Kritik des Theismus und Pantheismus, die indessen nicht zur Veröffentlichung gekommen ist. Er glaubte damals erkannt zu haben, „dass weder der Theismus noch der Pantheismus wissenschaftlich haltbar sei, dass vielmehr eine neue dritte, den Irrtum jener beiden ausschliessende, die Wahrheit beider in sich vereinigende Weltansicht von der Wissenschaft, wenn sie wirklich Wissenschaft sein solle, sowie durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie gefordert werde“.* In der Schrift über Schelling hatte Frauenstädt verschiedene Bedenken gegen Theismus und Pantheismus vorgebracht, die darauf hinausliefen, dass beide zur Erklärung des Bösen und Unzweckmässigen für unfähig befunden wurden. „Alle Theodizeen“, so hatte er dort** erklärt, „sowohl des Theismus als des Pantheismus sind Sophismen ohne Halt“.

Derselbe Gesichtspunkt kehrt auch in der vorliegenden Schrift wieder und die hier entwickelte neue Form des Pantheismus ist wesentlich nach diesem Problem orientiert. Der ethischen und der metaphysischen Forderung soll in gleicher Weise genügt werden und weder die Unendlichkeit Gottes auf Kosten seiner Heiligkeit, wie im Spinozismus, noch die Heiligkeit auf Kosten der Unendlichkeit, wie im Theismus, einseitig festgehalten werden (S. 164). Der Theismus wird verworfen, weil er um des „ethischen Gegen-

*) Vergl. „Schellings Vorlesungen in Berlin“, S. 3.
**) Ebenda, S. 53.

satzes willen * die metaphysische Einheit aufhebt und Gott völlig von der Welt trennt, der spinozistische Pantheismus, weil er, obzwar an der unendlichen Einheit Gottes festhaltend, den ethischen Gegensatz aufhebt und ihn für eine blosse inadäquate Idee erklärt. (Ebenda.) Beide entgegengesetzte Fehler wollte Frauenstädt vermeiden, was jedoch nicht ohne einen gewissen Dualismus möglich war, der auch durch die Einführung des Begriffs einer Entwicklung, eines in positivem Sinne fortschreitenden Prozesses in dem ἓν καὶ πᾶν nicht überwunden werden konnte. Frauenstädt ist sich dieser Konsequenz bewusst und spricht von einem Gegensatz zweier Prinzipien, einem „Doppelwesen, in welchem unmittelbar zwar die Entzweiung, das Übel, das Böse herrscht, aber da die Einheit, das Gute, die Harmonie ihr tiefstes Wesen ausmacht, fortgehend von dieser in immer höherem Grade überwunden wird" (S. 165).

Wenn Frauenstädt dann aber das Böse für ein relativ Notwendiges, weil erst die Möglichkeit des Guten Bedingendes erklärt, so verfällt er damit in jene alte Beschönigungstheorie, die er selber später in den „Neuen Briefen . . . ." so entschieden und treffend bekämpft hat, und von der man ihn durch Schopenhauer bewahrt glauben sollte. Dieser Umstand ist um so auffallender, als eine derartige Annahme keinesfalls in der Richtung seines Pantheismus lag und keine irgendwie notwendige Konsequenz desselben bildet. Frauenstädt sagt nämlich: „Im ethischen Pantheismus gilt das Böse weder als ein zufälliges, noch als ein absolut notwendiges, sondern nur als ein relativ notwendiges, das existieren muss, um überwunden zu werden, weil nur im Kampfe gegen das

*) Der „ethische Gegensatz", das alte Problem der Theodicee, liegt in der Unvereinbarkeit der Übel und des Bösen in der Welt mit einem allgütigen, allweisen, allmächtigen persönlichen Gott.

Es handelt sich also um die Erklärung des Unvollkommenen und Zweckwidrigen, des Übels und des Bösen, deren Existenz füglich nicht bestritten werden kann und als deren Prinzip dann die von Gott getrennte, relativ selbstständig gedachte Welt angesehen wird. Damit ist dann aber die metaphysische Einheit des Universums preisgegeben.

Böse das Gute sich als ein lebendiges erweist. Ein Gutes, das keinen Gegensatz zu überwinden hat, hat ja keinen Stoff seiner Tätigkeit" (S. 172). Anders hatte Leibniz auch nicht geurteilt, von dem Frauenstädt doch nichts wissen will.

Bevor wir zu der wichtigsten dieser letzten Schriften, der Frauenstädtschen Ethik, übergehen, haben wir noch ein kurzes Wort über ein anderes Werk zu sagen, über die „Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt, nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie", die im Jahr 1869 erschienen sind. Sie bilden eine umfangreiche Sammlung zusammenhangsloser Einzelbetrachtungen, „aphoristischer Philosopheme", wie Frauenstädt sie selber nennt, einzelne Gedanken, die er seiner Gewohnheit gemäss im Lauf seines Lebens, wie sie ihm kamen, niedergeschrieben hatte, und die er für wertvoll genug hielt, sie in ihrer fragmentarischen Gestalt zu veröffentlichen. Sie sollten seine „Parerga und Paralipomena" darstellen, von denen er meinte, sie seien geeignet, „philosophische Bildung auch ausserhalb des engen Kreises der Philosophen von Profession, in dem weiten Kreise gebildeter, nach tieferer Erkenntnis strebender Laien zu verbreiten", ähnlich wie dies Schopenhauers „Parerga und Paralipomena" getan hätten. (Vorrede, S. XI.) Das war denn doch eine starke Überschätzung. Wenn Frauenstädt irgend eins seiner Werke mit einem Schopenhauerschen vergleichen wollte, so durfte das am allerwenigsten mit dem hier in Rede stehenden geschehen. Tiefere Erkenntnis, wie Frauenstädt sie verspricht, hat ihm keiner seiner Blicke, weder in die intellektuelle, noch in die physische, noch in die moralische Welt eingetragen, und um die zu spendende Lebensweisheit ist es gleichfalls schlecht bestellt. Viele Gedanken, die hier noch einmal wiederholt werden, waren schon in anderen Schriften Frauenstädts verarbeitet worden, die meisten übrigen enthalten Binsenwahrheiten, einzelne sogar rechte Trivalitäten. Ein weiteres Eingehen auf die Schrift erübrigt sich daher. Wir wenden uns an letzter Stelle zu dem schon genannten weit wichtigeren und bedeutenderen Werke, der ethischen Hauptschrift Frauenstädts.

Wenn Frauenstädt seinen Pantheismus einen ethischen nannte, so zeigt dies, dass er gewillt war, seine Ethik mit seinen metaphysischen Spekulationen in Verbindung zu bringen. Das ist indessen nicht so zu verstehen, als wollte er darum nichts weiter, als transzendente Deduktionen und begriffliche Konstruktionen über Grundlagen und Wesen der Ethik aufstellen, eine Methode, die er noch im ganzen in der Abhandlung über die natürliche Religion und noch ausgeprägter in den theologisch-ethischen Schriften der Hegelschen Periode angewendet hatte. Vielmehr hat er in dem vorliegenden Werke bewusst den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, den der neueren empirischen Forschung mit ihrer Methode, der Induktion. Er schmeichelt sich, das sittliche Leben zum erstenmal in seinem Zusammenhang mit den „physischen, psychischen, sozialen, politischen, allgemein geistigen" Erscheinungen betrachtet und dargestellt zu haben. Die bisherigen Ethiken seien „meist nur ababstrakte Sittenlehren, systematische Darstellungen der Tugenden, Pflichten und Güter" gewesen (Vorrede S. VII). Erst dadurch, dass die Ethik die scholastische, abstrakte und isolierende Betrachtungsweise aufgebe und das sittliche Leben in seinem empirisch gegebenen Zusammenhange mit den übrigen Lebensgebieten betrachte, den verschlungenen Wegen ihrer wechselseitigen Beeinflussung nachgehe, werde sie eine „lebensvolle" für das praktische Leben fruchtbare Wissenschaft", die auch geeignet sei, „aus dem engen Kreise der Schulen herauszutreten und die Teilnahme des grösseren gebildeten Publikums zu gewinnen". (Ebenda).

Die ganze zweite Hälfte des Werkes ist denn auch solchen allgemeinen Untersuchungen über die mannigfachsten Arten von Einflüssen gewidmet, die auf das sittliche Leben wirken und von ihm Rückwirkungen erfahren. Es finden sich Betrachtungen über Lebensweise, Stand, Beruf, Besitz, Sitten, Gesetze, Verfassungen, über Kunst, Wissenschaft, Religion, Kultur usw., wie sie in keiner der neueren* Darstellungen

*) Es sei z. B. an die Darstellungen von v. Hartmann, Wundt, Paulsen erinnert, die alle das sittliche Leben im Zusammenhang mit dem Leben überhaupt zu verstehen suchen.

der Ethik mehr fehlen. Überhaupt entspricht Frauenstädts ganze Auffassung von der Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik, die Tendenz, nicht ausschliesslich das normative, sondern auch das deskriptive Prinzip in seinen Untersuchungen zur Anwendung zu bringen, im wesentlichen unserer heutigen. Es ist daher ein bedeutendes Verdienst Frauenstädts, mit Nachdruck auf die Notwendigkeit solcher allgemeinen Untersuchen hingewiesen und sie als einer der Ersten systematisch betrieben zu haben. Das solche Untersuchungen den Ethikern bis dahin ganz fremd gewesen seien, will Frauenstädt wohl nicht behaupten; indessen fehlte jenen meist der prinzipielle Gesichtspunkt dabei, und auf den kommt es hier an.

Bevor wir aber auf diese allgemeinen Erörterungen näher eingehen können, haben wir die speziellen systematischen Ansichten Frauenstädts kennen zu lernen, die nun doch den wichtigsten Teil auch seiner Ethik bilden. Er behandelt in diesem systematischen Abschnitt nacheinander das Wesen, die Elemente und die Bedingungen des sittlichen Lebens. In einer Einleitung, die er dem Ganzen vorausgeschickt hat, ist er geneigt, den Wert der wissenschaftlichen Ethik für das praktische Leben und ihren tatsächlichen Einfluss auf dasselbe zu überschätzen. Er meint, Jeder, der bei sich oder bei anderen die Sittlichkeit fördern wolle, würde nur in dem Masse reüssieren können, als er richtige Begriffe vom sittlichen Leben habe, wisse, aus welchen Elementen es sich zusammensetze und welchen Bedingungen es unterworfen sei (S. 24). Dem gegenüber mag an das Wort aus Mills Logik erinnert werden, das Frauenstädt selber in anderem Zusammenhang anführt: „Es kann eine grosse Macht, die Erscheinungen zu beeinflussen, neben einer sehr unvollkommenen Kenntnis der Ursachen, durch welche dieselben in einem gegebenen Falle bestimmt werden, bestehen". Frauenstädt schränkt seine Behauptung später auch selber wieder ein, indem er bemerkt: „Die Ethik als Wissenschaft, so wichtig sie auch . . . . . für das Leben

ist, bleibt doch unzulänglich für dasselbe und bedarf der Ergänzung durch das Judizium"* (S. 30).

Die Ausführungen Frauenstädts über das Wesen der Ethik beginnen mit der Erörterung der prinzipiellen Frage nach der Möglichkeit einer allgemeingültigen Ethik überhaupt. Seit den Zeiten des Protagoras ist bekanntlich auf Grund der Verschiedenheit der ethischen Urteile immer wieder die Ansicht vertreten worden, es gäbe überhaupt keine objektive, allgemeingültige ethische Wahrheit, und gerade in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte diese Ansicht in L. Büchner und J. H. von Kirchmann** wieder zwei weithin vernehmbare Wortführer gefunden. Verhielt sich die Sache so, so war es natürlich unmöglich, allgemeine ethische Gesetze abzuleiten und ein ethisches System aufzustellen. Frauenstädt, der als Systematiker diesen ethischen Relativismus bekämpft, begründet seinen entgegengesetzten Standpunkt, indem er das Vor-

*) Offenbar ist dieses Judizium, d. h. der praktische sittliche Takt oder Instinkt das bei den meisten Menschen fast allein Wirksame. Die grosse Mehrzahl handelt nicht nach wohlfundierten Moralsystemen und Tugendlehren, sondern nach unmittelbaren, meist als notwendig empfundenen Gefühlen und Eingebungen, die in der Mehrzahl der Fälle ausserhalb der Reflexionsphäre bleiben und höchstens im Falle einiger Konstanz als praktische Maximen eine nachträgliche Formulierung finden mögen. Eine eigentliche ethische Theorie ist selten, und wo eine solche vorhanden, ist sie meist erst das Posterius der auf Grund der jeweilig gegebenen Charakteranlagen und Willensdispositionen geübten ethischen Praxis und aus ihr abstrahiert. Dass eine solche Theorie auch von aussen aufgenommen werden kann, ist kein Gegenbeweis; es ist dies immer da und nur da möglich, wo die angedeuteten praktischen Voraussetzungen erfüllt sind. Auch dass hinterher im Selbstbewusstsein leicht die Täuschung entstehen kann, als habe man auf Grund der angenommenen Theorie gehandelt, wo man nur in Übereinstimmung mit ihr gehandelt hat, ist nach dem Gesagten leicht erklärlich. Der Wert der ethischen Theorie fürs praktische Leben darf also nicht überschätzt werden.

**) v. Kirchmann ist allerdings wohl dem grossen Publikum nicht so bekannt geworden, wie Büchner; immerhin haben seine Werke in philosophischen Kreisen ein bedeutendes Echo gefunden.

handensein einer allgemeinen, sich gleichbleibenden Menschennatur behauptet, die daher auch eine in ihren Grundzügen unveränderliche Ethik erfordere (S. 34—39). Ferner weist er auf die Verwandtschaft der ethischen Urteile mit den ästhetischen und allgemein wissenschaftlichen hin und meint, dass so wenig, wie die empirischen Geschmacksverschiedenheiten berechtigten, ein objektiv Schönes, und die empirischen Differenzen in wissenschaftlichen Urteilen berechtigten, ein objektiv Wahres zu leugnen, ebenso wenig auch die empirischen Verschiedenheiten in den Sittenregeln berechtigten, ein objektiv Gutes zu leugnen (S. 40). Wenn Frauenstädt aber in dieser allgemeinen Hinsicht das moralische Urteil mit dem ästhetischen und wissenschaftlichen in eine Linie stellt, so will er damit nicht seine Selbständigkeit und Besonderheit in Frage stellen. Er hält es vielmehr für nötig, sich mit Herbart und Wollaston noch besonders auseinanderzusetzen, von denen der erstere das moralische Urteil auf ein ästhetisches, der zweite auf ein objektiv wahres theoretisches zurückzuführen versucht hatten (S. 41—47). Das moralische Urteil wird gegen die beiden übrigen Urteilsklassen dahin abgegrenzt, dass ihm als eigentümliches Objekt „der Wille und seine Manifestationen in Beziehung zur Pflicht" zugewiesen werden (S. 47 fg). Der Wille manifestiert sich in Handlungen. Die sittlichen Handlungen unterscheiden sich von anderen Aktionen allgemein dadurch, dass sie Zwecke realisieren, von anderen Zweckhandlungen aber dadurch, dass ihre Zwecke sittliche sind.

Die sittlichen Zwecke sind zwiefacher Natur und lassen eine objektive und eine subjektive Seite unterscheiden, die Frauenstädt als Zweck und Endzweck bezeichnet. Der subjektive Zweck oder Endzweck ist auf die Befriedigung des jeder Handlung notwendig zugrunde liegenden subjektiven Bedürfnisses gerichtet. Aus der Betrachtung des objektiven Zweckes gewinnt Frauenstädt seine Definition des Wesens der Ethik überhaupt. Er definiert diesen dahin, dass er überall auf „die innere objektive Güte" des zu behandelnden Gegenstandes gerichtet sein solle (S. 53—55). Wir nennen

eine Handlung gut, so ist der Sinn seines Gedankens, wenn sie dem im Begriff und Wesen dieses Gegenstandes sich offenbarenden „immanenten Naturzweck" gemäss ist und seine Verwirklichung fördert, böse aber, wenn sie ihm zuwider ist und seine Realisierung hindert oder aufhebt. Doch hören wir Frauenstädt selber: „Die innere, objektive Güte ist in allen Fällen die spezifische Art des Guten, auf welche das sittliche Handeln gerichtet ist. Der Zweck der sittlichen Handlungen fällt zusammen mit dem objektiven immanenten Naturzweck der Dinge, mit demjenigen Zweck, den sie in der Ordnung und Haushaltung der Natur zu realisieren bestimmt sind (S. 55). Oder etwas konkreter ausgedrückt: „Der Zweck der sittlichen Handlungen ist Hervorbringung des wahren Wohls der Wesen, soweit als es in des Menschen Macht steht und von seinem Willen abhängt, dieses Wohl hervorzubringen" (S. 57).

Dieses so charakterisierte Moralprinzip stimmt, wie Frauenstädt selber ausführt, im wesentlichen mit dem von dem englischen Denker Samuel Clarke * (1675–1729) aufgestellten der „fitness of things" oder der aptitudo rerum, der Schicklichkeit der Dinge überein, nach welchem das eigentliche Wesen der sittlichen Handlungen in der Behandlung jedes Dinges nach seiner Art und nach seiner Natur gefunden wird. Man kann dieses Prinzip auch, wie v. Hartmann ** es getan hat, als das der „universellen Harmonie" bezeichnen, vermöge dessen man „beim Handeln auf das Wesen und die Bedeutung der direkt und indirekt betroffenen Individuen und Dinge Rücksicht zu nehmen und jegliches so zu behandeln hat, dass seine Stellung in der universellen Harmonie, seine eigentümliche Aufgabe und Bedeutung für das Ganze, nicht alteriert wird". ***

---

*) Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion. (London 1708). Vergl. auch „das sittliche Leben", S. 59.

**) Vergl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", 1. Aufl., S. 117—120.

***) Ebendaselbst, S. 117.

Gegen die Frauenstädtsche Begründung der Ethik ist zunächst einzuwenden, dass die Einteilung der sittlichen Zwecke in objektive und subjektive, so wie er sie fasst, nicht richtig oder doch unklar ist. Im Begriff des subjektiven Zweckes vermengt er zweierlei. Erstens die zur Realisierung der Handlung als solcher notwendige, rein äusserliche Zweckvorstellung, ganz abgesehen von ihrem spezifischen Inhalt, wie sie in der blossen Reaktion auf den psychischen Motivationsprozess ihre Erfüllung findet. Sie ist, als notwendige psychologische Vorbedingung jeder bewussten Handlung überhaupt, sittlich ganz indifferent. Man kann sie als noch unterhalb der sittlichen Sphäre befindlich denken. Offenbar hat Frauenstädt diese im Auge, wenn er sagt: „Es lässt sich keine Handlung denken, die nur einen rein objektiven Zweck hätte, ohne einen subjektiven Endzweck. Denn das zu jeder Handlung, zur niedrigsten, wie zur erhabensten Impellierende ist zuletzt ein subjektives Bedürfnis. Ein völlig bedürfnisloses Wesen könnte nicht handeln, weil gar kein Antrieb zum Handeln in ihm wäre“ (S. 53). Zweitens aber versteht Frauenstädt unter subjektivem Zweck auch den als einen solchen im Bewusstsein klar vorgestellten und im eigentlichen Sinne so genannten Zweck der sittlichen Handlung, den man, im Verhältnis zu dem erstgenannten, besser als den objektiven bezeichnen wird. Die Summe aller dieser Zwecke bildet recht eigentlich die Sphäre der sittlichen Werturteile. Der objektive Zweck Frauenstädts ist dagegen ein solcher, der auf transzendenten Voraussetzungen beruht und daher im allgemeinen garnicht als Zweck der betreffenden Handlung vorgestellt wird; wir bezeichnen ihn daher richtiger als den transzendenten oder metaphysischen Zweck. Die metaphysischen Zwecke werden also auch nicht mehr Gegenstand unmittelbarer sittlicher Beurteilung sein, weil ja die sittlichen Handlungen nicht direkt auf sie bezogen werden, wenn sie auch letzten Endes auf solche zurückgehen mögen. Um im Bilde zu bleiben, wird man das Reich der metaphysischen Zwecke als oberhalb der Sphäre der sittlichen Werturteile befindlich zu denken haben.

Frauenstädt will eigentlich eine metaphysische Begründung seines Moralprinzips, die allerdings ihr Missliches hat, vermeiden, aber er vermeidet doch nur das Wort. Tatsächlich ist dies Prinzip der inneren objektiven Güte oder der universellen Harmonie ein metaphysisches. Denn der objektive immanente Naturzweck, dessen Verwirklichung durch die sittlichen Handlungen gefördert werden sollte, ist offenbar eine metaphysische Annahme, für deren Begründung noch dazu von seiten Frauenstädts so gut wie nichts geschehen ist. Allerdings ist der Glaube an die transzendente Bedeutsamkeit unserer Handlungen vielleicht eine praktische Notwendigkeit, jedenfalls aber eine Idee von grosser tatsächlicher Bedeutung, insofern sie das eigentliche ethische Fundament aller Religionen bildet. Indessen Frauenstädt unterscheidet nicht zwischen unmittelbar wirksamem und daher auch wieder praktisch brauchbarem Prinzip und letztem metaphysischem Fundament oder Urgrund der Sittlichkeit. Er sagt zwar: „Dass die Menschen bei ihren tugendhaften Handlungen sich meist nicht bewusst sind, dass die aptitudo rerum das leitende Prinzip derselben ist, daraus folgt nicht, dass dieses nicht wirklich das Prinzip derselben sei“ (S. 61). Das mag zwar richtig sein, aber man wird gerade darum dem Moralprinzip Frauenstädts die praktische sittliche Innervationsfähigkeit absprechen müssen, die doch ein integrierendes Moment jedes Moralprinzips sein sollte.* Schon der alte Christian Garve, der Erste, der eine Geschichte der ethischen Prinzipien** geschrieben hat, charakterisiert das Clarkesche Prinzip mit treffenden Worten: „Dieses System, wenn es nicht zum Gebrauch zu metaphysisch wäre, wenn ein Moralprinzip bloss die Beschaffenheit der schon reifen Tugend ans Licht setzen und nicht auch das Ent-

*) Vergl. Kant „Kritik der praktischen Vernunft“ § 8, Anm. II, S 44 (K. Kehrbach).

**) Über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit“ im ersten Band der Übersetzung der Ethik des Aristoteles S. 171. Vergl. dazu Frauenstädt „Das sittliche Leben“ S. 59 fg.

stehen der Tugend in der menschlichen Natur erklären sollte, würde eines der vollkommensten Systeme sein. Aber es ist augenscheinlich, dass die aptido rerum, die Schicklichkeit und gleichsam das Einpassende der Dinge gegen einander nicht die erste Idee sei, welche sich die Menschen von der Tugend machen, dass es vielmehr eine abgeleitete und künstliche Formel sei, an die sie ihren ursprünglichen und natürlichen Begriff von Tugend knüpfen". Diesem Urteil haben wir nichts mehr hinzuzufügen.

Betreffs der Willensfreiheit vertritt Frauenstädt mit Entschiedenheit den heutzutage von den meisten Philosophen eingenommenen Standpunkt eines Determinismus, der die Freiheit nicht ausschliesst, sondern sie gerade innerhalb des natürlichen Nexus von Grund und Folge begründet (S. 214 bis 230). Frei sein in diesem Sinne heisst nicht, Alles können, was man will, sondern selbst wollen, was man tut (S. 220). Die Kantisch-Schopenhauersche Lehre von der transzendentalen Freiheit des intelligiblen Charakters hat Frauenstädt demnach völlig fallen lassen; er erwähnt sie nicht einmal und vermeidet jede kritische Auseinandersetzung mit diesem Standpunkt. Im Vordergrund seiner Untersuchungen steht die Frage nach der Vereinbarkeit einer deterministisch verstandenen Willensfreiheit mit der moralischen Verantwortlichkeit. Diese wird nicht etwa dadurch aufgehoben, dass alle Handlungen in gewissem Sinne mit Notwendigkeit geschehen. „Denn", so führt Frauenstädt aus, „die Notwendigkeit ist hier kein Zwang. Die erkannte Pflichtmässigkeit einer Handlung wirkt zwar auf den Tugendhaften als Motiv, sie zu tun, und die erkannte Pflichtwidrigkeit als Motiv, sie zu unterlassen; aber Motive zwingen nicht, sondern nezessitieren nur unter Voraussetzung eines für sie empfänglichen Willens" (S. 240). „Auf der Beschaffenheit des Willens allein beruht zuletzt alles Verdienst wie alle Schuld" (ebenda). Die Frage, ob dann nicht alles Verdienst und alle Schuld zuletzt auf den zurückfalle, der dem Menschen einen so beschaffenen Willen gegeben habe, gehe die Ethik nichts mehr an, sondern gehöre in die Metaphysik (S. 241 fg.).

Der zweite Teil des Werkes ist der Schilderung der mannigfachen, auf das sittliche Leben wirkenden Einflüsse gewidmet. Frauenstädt bringt zu den einzelnen Punkten eine grosse Menge empirischen Materials herbei, über das sich, wie überhaupt über alle diese Detailerörterungen, schwer im Zusammenhang etwas sagen lässt. Er teilt die in Frage stehenden Einflüsse in drei Klassen: in die physischen und psychischen, in die sozialen und politischen und in die allgemein geistigen Einflüsse. Zu den ersten rechnet er angeborene und ererbte Konstitutionen, Anlagen und Neigungen, ferner Lebensalter, Erziehung, Umgang usw. Von Interesse ist, was Frauenstädt in diesem Abschnitt über das Verhältnis von Legalität und Moralität sagt. Er wendet sich zunächst gegen Schopenhauer, der auf Grund seiner Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters behauptet hatte, dass durch sich mehrende Erkenntnis nur das äusserliche Handeln, nicht aber die innere moralische Gesinnung geändert und gebessert werden könne. Frauenstädt meint dagegen, dass in dieser Hinsicht eine so scharfe Scheidung zwischen Legalität und Moralität nicht gemacht werden dürfe, dass vielmehr die Legalität überall als notwendige Durchgangsstufe für die Moralität zu betrachten und praktisch bei der Erziehung in Anschlag zu bringen sei. Dem Kinde ist im allgemeinen nur ein legales Handeln möglich. „Es wäre sehr verkehrt", so bemerkt Frauenstädt mit Recht, „das Kind zu seiner Pflicht etwa durch das Kantische Motiv der Achtung vor dem Gesetz — oder, fügen wir hinzu, etwa durch das Frauenstädtsche der objektiven Güte der Dinge — bewegen zu wollen." Jeder Entwicklungsstufe und jedem Lebensalter müssen vielmehr die Motive, die es fassen kann, angepasst sein (S. 342—348, 297—299).

Im zweiten Abschnitt, der die sozialen und politischen Zustände in ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit behandelt, finden sich Betrachtungen über Besitz, Beruf, Kultur, Sitten, Gesetze usw.

Der dritte Teil endlich, der die allgemein geistigen Einflüsse zum Gegenstande hat, verbreitet sich über die mannig-

fachen Beziehungen der Kunst, der Wissenschaft und der Religion zur Sittlichkeit. Zu gering wird dabei der Einfluss der Religion auf die Sittlichkeit bewertet. Frauenstädt lässt es sich angelegen sein, mehr die schädlichen Nebenwirkungen ihrer heteronomen Moral zu betonen und hervorzukehren, statt ihre fraglos grossen und unmittelbaren sittlichenden Wirkungen anzuerkennen. Dass eine heteronome Moral das notwendige Durchgangsstadium zur antonomen ist, wie er es selber vorher ausgesprochen hatte, übersieht Frauenstädt dabei ebenso, wie die Möglichkeit, dass sich mit religiöser Gesinnung sehr wohl auch eine antonome Moral vereinigen kann.

Curriculum vitae huiusce dissertationis auctoris.

Natus sum Hermannus Berger Martii mensis octavo die anno domini 1885 in vico Megalopolitano, cui est nomen Eichhorst, patre Alfredo matre Dorothea e gente Becker. Postquam per septem annos gymnasium Friedlandense frequentavi, maturitatis testimonio anno 1905 adeptus primo imperatoris veste indutus Rostocchii versatus sum. Tum per sex menses universitatem Monacensem, quae Ludovica Maximiliana dicitur, adii, ut mathematicorum rerumque naturalium studiis me darem. Cum deinde Lipsiensem quoque academiam per ter sex menses frequentassem, ubi, id quod cum gandio et laetitia profiteor, summa philosophiae amore captus sum, serenissimis deditus studiis Rostocchium reverti. Tandem Erhardtii illustrissimi professoris auspiciis dissertatione de Julio Frauenstaedt, praeclarissimo illo Schopenhaueriano, facta philosophiae doctoris corona non sine laude ornatus sum. Otium quoddam nactus philosophiae rerumque naturalium studiis me dabo.